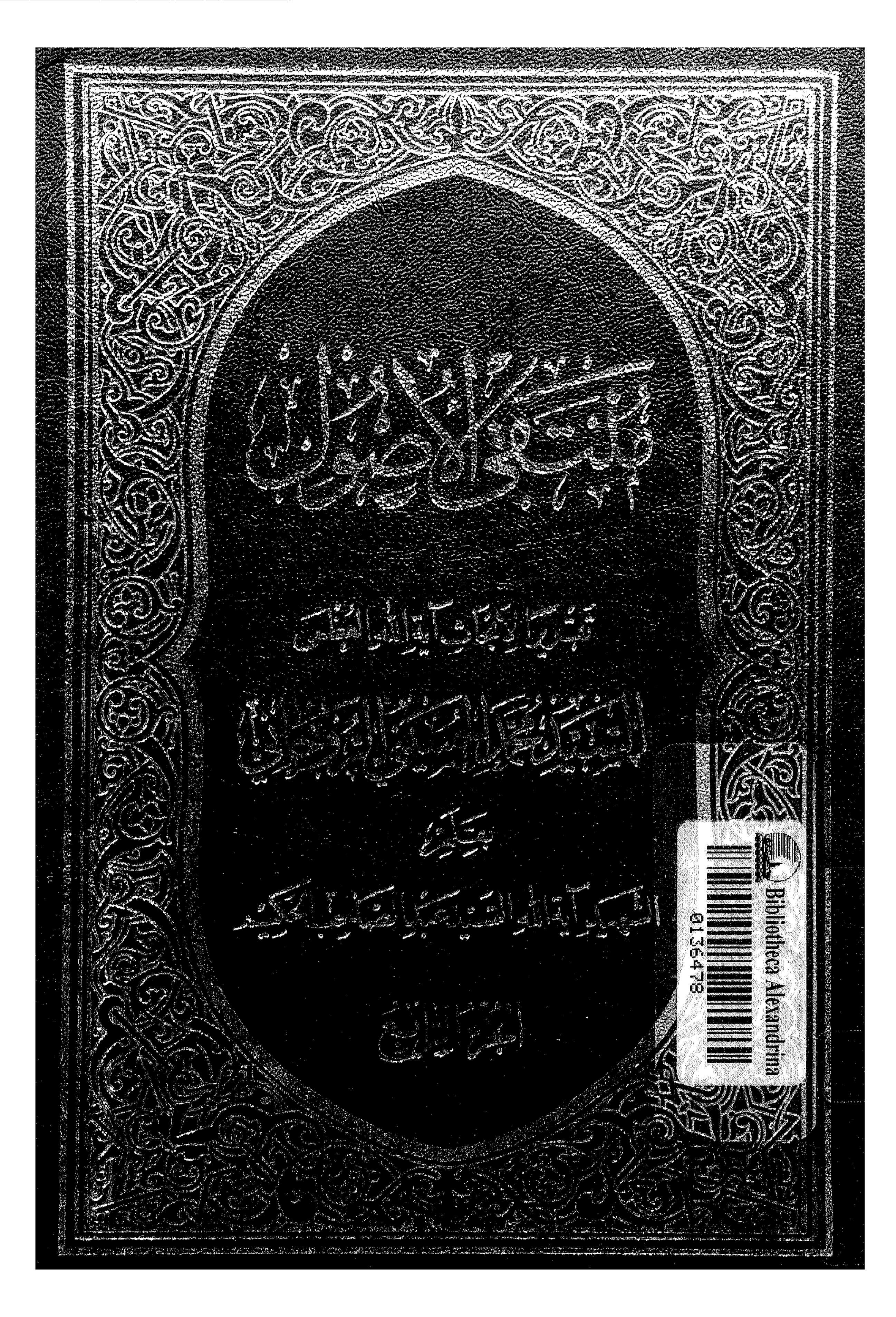

منتقى الأصول
تقريراً لأبحاث آية الله العظمى
السيد محمد الحسيني الروحاني
بقلم
الشهيد آية الله السيد عبد الصاحب الحكيم
الجزء الرابع







منتقى الأصول

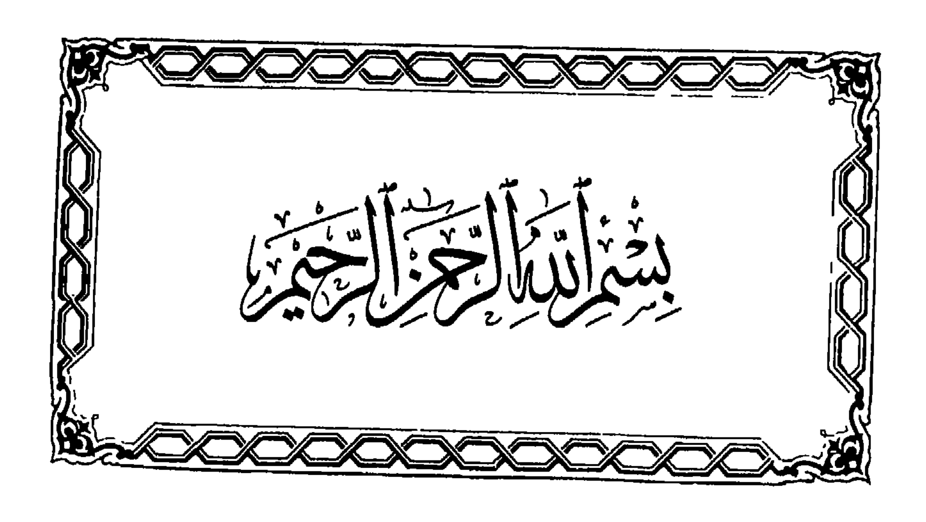
تقريراً لأبحاث آية الله العظمى

السيد محمد الحسيني الروحاني

الشهيد آية الله السيد عبد الصاحب الحكيم

الجزء الرابع

اسم الكتاب	منتقى الأصول ج ٤
المؤلف:	الشيهد آية الله السيد عبدالصاحب الحكيم
المطبعة:	الهادي
الطبعة:	الثانية ١٤١٦ هـ
الكمية:	٢٠٠٠ نسخة
السعر:	٧٠٠٠ ريال


بسم الله الرحمن الرحيم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تمهيد

جرت عادة المتاخرين على ذكر تقسيم يشير الى موضوعات الابحاث الاتية، واصول الابواب التي سيقع الكلام فيها. واختلفوا في كيفية التقسيم الى وجوه:

التقسيم الاول: ما ذكره الشيخ (رحمه الله) في الرسائل من تقسيم حالات المكلف الى القطع والظن والشك[1].

وقد اورد عليه بوجوه:

اولها: ان المراد بالظن ما يعم الظن النوعي والشخصي لاخصوص الظن الشخصي، اذ التعبد بالامارات كما سيأتي من باب الظن النوعي. وعليه فلا مقابلة بين الظن والشك لاجتماع الظن النوعي مع الشك كما لايخفى.

ثانيها: ان الشك ليس موضوعا للاحكام بعنوانه، بل الموضوع هو مطلق عدم العلم بالحكم والجهل به ولو كان ظنا ـ اذا لم يقم على اعتباره دليل ـ او وهما.

ثالثها: ما ذكره في الكفاية من لزوم تداخل الاقسام[2]. ويمكن ان يكون نظره الى تداخلها بحسب المورد، فقد يكون المكلف شاكا بالحكم ولكن قام لديه

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٥٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت(ع).

دليل معتبر فلا يجري في حقه الاصل. كما انه لو كان ظانا بالحكم بظن غير معتبر كان موضوعا للاصل، فيلزم ان يكون بعض موارد الظن محكوماً بحكم الشك وبعض موارد الشك محكوماً بحكم الظن. واذا كان نظره الى لزوم التداخل في المصداق ـ كما أشار اليه المحقق العراقي[1]ـ لم يرد عليه اشكال المحقق الاصفهاني بان هذا المعنى ليس من التداخل في شيء باعتبار ان الحجيةـ في بعض موارد الشك ـ لاتثبت للشك بعنوانه، كما ان الاصل ـ في بعض موارد الظن ـ لا يثبت للظن بعنوانه[2]. فالتفت.

وقد حاول المحقق العراقي تصحيح تقسيم الشيخ (رحمه الله) الى هذه الاقسام الثلاثة، بدعوى: ان تثليث الاقسام انما هو بلحاظ ماللاقسام المذكورة من الخصوصيات الموجبة للحجية من حيث الوجوب والامكان والامتناع، اذ القطع بلحاظ كاشفتيه التامة مما تجب حجيته عقلا، والظن بلحاظ كاشفيته الناقصة مما يمكن حجيته، والشك بلحاظ تردده بين محتملين يمتنع جعل الطريقية والحجية له، لانه مستلزم لجعل الطريق الى المتناقضين وهو محال. فالتثليث انما هو للاشارة الى الاختلاف من هذه الجهة ووقوع البحث فيها. واستشهد على ذلك بما ذكره الشيخ في اول البراءة[3].

ولكن هذه المحاولة فاشلة، وذلك لان البحث في امكان جعل الحجية للظن، تارة: يكون من جهة قابليته في نفسه وبلحاظ ذاته في قبال قسيميه، وهو ما يشار اليه اجمالا ولا يوقع البحث فيه مفصلا، بل يكتفى في بيانه بقليل الالفاظ كما بينه الشيخ (رحمه الله) في اول مباحث البراءة [4]. واخرى: يكون

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٥ ـ من القسم الاول طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣ ـ الطبعة الاولى.

(٣) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٤ ـ القسم الاول ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٤) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ١٩٠ ـ الطبعة الاولى.

من جهة اشكال ابن قبة التي وقع البحث فيها مفصلا أخيراً، ويصطلح عليها بـ«بحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري»، وهي غير مختصة بالظن وان وقع البحث فيها في اول مباحثه.

فان كان نظر المحقق العراقي الى ان نظر الشيخ في التثليث الى البحث عن امكان حجية الظن من الجهة الاولى، فقد عرفت انه بحث جزئي جداً، فلا يناسب تقسيم الحالات في صدر الكتاب للاشارة اليه وهو واضح جداً. وان كان نظره الى البحث من الجهة الثانية، فهو وان كان بحثا مهماً مفصلاً لكنه ليس الابحثاً واحداً من مباحث الكتاب، كما انه ليس بحثاً اصولياً، بل هو بحث عن مبادئ المسألة الاصولية كما لا يخفى. فتقسيم الحالات في صدر الكتاب للاشاره اليه ليس كما ينبغي. هذا مع عدم اختصاص البحث في الظن، بل يعم الشك الذي يكون موضوعاً لحكم ظاهري، فالمقابلة في غير محلها.

والذي يظهر من أجود التقريرات توجيه تقسيم الشيخ بعين ما وجهه المحقق العراقي[1].

كما يحتمل ان يكون نظره الى بيان ان التقسيم الثلاثي باعتبار اختلاف الاقسام في الآثار.

والاشكال عليه واضح جداً اذ اختلاف الاقسام بعناوينها في الآثار هو محل الكلام، وعدمه اساس الاشكال على الشيخ، فكيف يدفع الايراد على الشيخ بذلك؟ فالتفت.

التقسيم الثاني: ما ذكره المحقق صاحب الكفاية اولاً من: ان المكلف اذا التفت الى حكم فعلي ظاهري او واقعي فاما ان يحصل له القطع او لا يحصل والثاني موضوع لحكم العقل من اتباع الظن ـ لو تم دليل الانسداد على الحكومة ـ

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. اجود التقريرات ٢ /٣ ـ الطبعة الاولى.

او الرجوع الى الاصول العملية.

وقد ذكر (قدس سره) في وجه العدول عن تنليث الاقسام كما ذكره الشيخ، والالتزام بالتقسيم الثنائي، ان اثر القطع يترتب عليه سواء تعلق بحكم واقعي او ظاهري، ولاتختص آثاره بها اذا تعلق بحكم واقعي[1]. واذا فرض تعميم متعلق القطع ـ لعدم اختصاص اثاره ـ دخلت موارد الامارات والاصول الشرعية في عنوان القطع بالحكم، فلا يتجه التثليث حينئذٍ.

ولايخفى انه بهذا التقسيم يشير اجمالا الى مباحث الكتاب، فلا يرد عليه بانه يمكن جعل القسم واحداً، فيقال: المكلف اذا التفت الى الحكم فلا بد من حصول الحجة على عمله، اذ ليس في هذا العنوان إشارة ولو اجمالية الى مباحث الكتاب، والمفروض ان المقصود بالتقسيم ذلك.

ولكن يرد عليه ـ ما أشار اليه المحققان العراقي والاصفهاني ـ من انه ليس تقسيماً للمباحث الاصولية الواردة في الكتاب، اذ البحث يكون عن حجية الخبر مثلا او ثبوت الاستصحاب ونحو ذلك، وهذا مما يودي في صورة اعمال الاستنباط لليقين بالحكم الشرعي، فاليقين بالحكم مما يترتب احياناً على المباحث الاصولية.

وعليه، فليس التقسيم تقسيماً للمباحث المحررة، بل تقسيما بلحاظ ما يترتب عليها أحيانا، وهو خروج عن المفروض من كون الملحوظ في التقسيم ان تكون الاقسام عناوين اجماليه لابحاث الكتاب[2].

التقسيم الثالث: ما ذكره (قدس سره) ايضا اخيراً وهو تقسيم المكلف الى القاطع بالحكم ومن قام لديه الطريق المعتبر ومن لم يقم لديه الطريق المعتبر،

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٥٧ ـ طبعه مؤسسه آل البيت(ع).

(٢) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٥ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣ ـ الطبعة الاولى.

والاخير موضوع الاصول الشرعية والعقلية. وقد ذكر هذا التقسيم تنزلاً عن تقسيمه الاول وتمشياً مع دعوى ضرورة الاشارة التفصيلية الى كل موضوع من الموضوعات الثلاثة، كما يشير اليه قوله «وان أبيت إلا ...»[1].

وانما نهج هذا النهج في التقسيم، فرارا عن محذور التداخل الثابت في تقسيم الشيخ الثلاثي. كما انه لايرد عليه غيره مما تقدم وروده على الشيخ كما هو واضح جداً.

ولكن يرد عليه: ان هذا التقسيم يتناسب مع فهرست الكتاب الذي يذكر في ذيله للاشارة الى مطالب الكتاب، ولايتناسب مع كونه تقسيما مذكوراً للاشاره الى ما سيقع فيه البحث، وذلك لان المبحوث عنه فيما يأتي هو اعتبار الامارة وحجيتها، فموضوع البحث ذات الامارة لا الامارة المعتبرة، فقد اخذ الحكم في الموضوع في تقسيمه (قدس سره) وهو غير سديد. وقد ذكر المحقق الاصفهاني هذا الاشكال[2].

التقسيم الرابع: ماذكره المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية، وهو تقسيم المكلف الى من قام لديه طريق تام، ومن قام لديه طريق ناقص لوحظ لا بشرط من حيث الاعتبار وعدمه، ومن لم يقم لديه طريق ناقص كذلك اعم من عدم قيام طريق لديه اصلا ومن قيام طريق بشرط عدم الاعتبار. فالاول موضوع مباحث القطع، والثاني اشارة الى مباحث الامارات. والثالث اشارة الى مباحث الاصول لان موضوعها من لم يقم لديه طريق ناقص لا بشرط[3].

وهذا التقسيم يسلم عما يرد على تقسيم الكفاية الثلاثي، لعدم اخذه الحكم في الموضوع، كما انه يسلم عما يرد على الشيخ أولاً وثانياً، اذ لم يجعل

---

(١) الخراساني المحقق السيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٥٧ ـ طبعة مؤسسه آل البيت (ع).

(٢ و٣) الاصفهاني المحقق السيخ محمد حسن . نهاية الدراية ٢ / ٣ ـ الطبعة الاولى.

المقابلة بين الشك والظن، كما لم يأخذ الشك موضوع الحكم، ولكن لا يسلم عما يرد عليه من إستلزامه التداخل، ولكنه من إحدى الناحيتين فانه وان لم يرد عليه لزوم دخول ماأخذ مورداً للاصل في موضوع الحجية، لان ماأخذه مورداً للاصل من لم يقم لديه طريق لا بشرط، وهو لا يكون بوجه موضوعاً للحجية والطريقية، ولكن ما اخـذه موضوعا للبحث في الامارة يكون موضوعا للاصل في بعض افراده، فان الطريق اذا لم يقم دليل على اعتباره كان مورده من موارد الاصول، مع انه يصدق قيام الطريق لا بشرط من حيث الاعتبار وعدمه. فتدبر.

فيتحصل: انه لا تمامية لما ذكر من التقسيمات بل هي مخدوشة باجمعها، وان كان ما ذكره الاصفهاني أخف محذوراً.

والامر سهل، اذ لا يترتب على صحة تقسيم منها او غيره أي أثر عملي في مقام الاستنباط وهذا هو الذي يهون الخطب.

ثم انه قد اورد على تقسيم الشيخ: بان المراد من الحكم اما ان يكون هو الحكم الفعلي او الإنشائي.

فان كان هو الحكم الفعلي لم يكن وجه لأخذ الظن او الشك به موضوعاً للبحث، إذ البحث في موارد الظن والشك في جعل حكم شرعي فعلي ظاهري، ويمتنـع ان يكـون الـظن او الشك بالحكم الفعلي موضوعا لحكم فعلي آخر، لاستلزامـه الـظن باجتـماع الحكمين الفعليين او الشك به، وهو محال لمحالية اجتماعهما فيستحيل الظن به.

وان اريد من الحكم هو الحكم الانشائي، فيتوجه عليه بان آثار القطع انما تترتب عليه اذا تعلق بحكم فعلي دون غيره.

والتفكيك بين متعلق القطع ومتعلق الظن والشك لا معنى له بعد ان كان الترديد بلحاظ الالتفات الى حكم واحد.

وقد ذكر ان هذا سبب أيضاً لعدول صاحب الكفاية الى تثنية الاقسام(١).

ولكن يندفع هذا الايراد بما سيأتي ان شاء الله تعالى من بيان عدم امتناع ثبوت الحكم الفعلي الظاهري في مورد الظن بالحكم الفعلي الواقعي او الشك به في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري(٢).

ثم ان هذا الايراد لا يصلح سببا للعدول الى تثنية الأقسام، اذ بعد تعميم متعلق القطع الى الحكم الواقعي والظاهري لابد وان تكون الاقسام ثنائية حتى اذا لم يؤخذ الحكم بالمرتبة الفعلية، ولو كان سببا للعدول للزم من عدمه تثليث الاقسام، فالسبب للعدول الى التثنية هو ما ذكره أولاً من تعميم متعلق القطع للحكم الواقعي والظاهري.

هذا كله في مايرتبط بعدد الاقسام وكيفية التقسيم.

وقد وقع البحث في أمر آخر في التقسيم،وهوان المرادمن المكلف الذي اخذ في موضوعه، هل هو خصوص المجتهد او ما يعم المجتهد والعامي.

وقد ذكر لتخصيصه بالمجتهد وجوه ثلاثة:

الاول: ان غير المجتهد لا يحصل لديه القطع والظن والشك لغفلته، وحصولها يتفرع على الالتفات الى الحكم بالبداهة.

الثاني: ان حجية الامارات والاصول متوقفة على عدم المعارض والفحص عنه، وهذا من شأن المجتهد لا المقلد، اذ لاقدرة له على الفحص عن معارض الخبر ـ مثلا ـ والجزم بعدمه.

الثالث: ان موضوع حجية الامارة او الاصل لا يعم المقلد ابتداء، لان من جاءه النبأ او الخبران المتعارضان او من كان على يقين فشك هو المجتهد

---

(١) حاشية المشكيني في ذيل قول الماتن:«ولذلك عدلنا...». كفاية الاصول ١ / ٦ ـ الطبعة المحشاة بحاشية المشكيني.

(٢) راجع ٤ / ١٧٨ ـ ١٧٩ من هذا الجزء.

لا المقلد.

والـوجهان الأولان ذكرهما المحقق العراقي[١]، والأخير ذكره المحقق الاصفهاني [٢].

وجميع هذه الوجوه مردودة.

اما الاول: فلوضوح تحقق القطع بالواقع لغير المجتهد بالمقدار الذي يتحقق للمجتهد ـ لو لم يكن باكثر ـ كالضروريات الدينية من وجوب الصلاة وعدد ركعاتها وبعض خصوصياتها الاخرى، وجوب الصوم والحج وغير ذلك.

كما انـه عند التفاته الى الحكم يحصل له الشك غالباً والتردد في احد طرفيه، ومنع حصول الالتفات لديه ممنوع بالبداهة.

وهكذا يحصل له الظن، شخصياً كان او نوعيا، اذ قد يعلم بورود خبر في حكم خاص، كما قد يترجح لديه أحد احتمالي الحكم ثبوتا او عدما.

وبالجملة: فمنع حصول الصفات الثلاث بالنسبة اليه مجازفة في الدعوى.

واما الثاني: فلأمكان اعتماده في مقام الفحص على المجتهد، ولايبتني الأخـذ بقوله على حجيته في الموارد التي لاتحتاج معرفة المعارض وعدمه على اعمال النظر والاستنباط، بل يكفي حصول الاطمئنان بكلامه او حجية قوله من باب حجية الخبر، فهو نظير من يترجم لغيره كلاماً بالفارسية موجهاً إليه فيخبره بانه قال كذا ولم يذكر معارضاً له في الكلام، فانه لايرتبط بحجية الفتوى أصلا.

ومعه لا حاجة الى الالتزام في مقام رد الوجه الثاني، بان المجتهد يقوم مقامه في الفحص ـ بمقتضى أدلة الإفتاء والاستفتاء ـ، اذ عرفت ان من الموارد ما لا يحتاج الفحص فيها الى إعمال النظر.

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ /٢ ـ القسم الاول ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ /٢ ـ الطبعة الاولى.

واما الثالث: فلعموم آية النبأ، ولا اختصاص لها بالمجتهد، ودعوى: ان من جاءه النبأ هو المجتهد، لا شاهد لها، مع ان أدلة الخبر لا تختص بآية النبأ، كيف؟ ودلالتها غير مسلمة، بل العمدة هي سيرة العقلاء على حجية الخبر، وعدم اختصاصها بالمجتهد واضح. بل ظاهر الخبر الذي يحكي السوال عن وثاقة يونس بن عبد الرحمن لأجل أخذ معالم الدين منه هو تعميم الحجية لغير المجتهد، لظهور السؤال في كون السائل عامياً، ولذا استدل به على حجية الفتوى. وهكذا الحال فيمن جاءه الخبران المتعارضان، فانه لا وجه لتخصيصه بالمجتهد. كما لا وجه لتخصيص موضوع الاستصحاب به، لإمكان حصول اليقين السابق والشك اللاحق لغيره بالنسبة الى الحكم الكلي.

وبالجملة: لا وجه لدعوى اختصاص دليل الخبر ونحوه بالمجتهد، سواء كان بلحاظ الحكم الاصولي وهو الحكم بحجية الخبر او الحكم الفرعي وهو الحكم الذي يتكفله الخبر، بل الحكم الاصولي والفرعي يعم المجتهد والمقلد.

ويتحصل: انه لا وجه لتخصيص المكلف في موضوع التقسيم بالمجتهد، بل هو اعم منه ومن غيره.

ثم انه لاظهور لقول صاحب الكفاية: «ان البالغ الذي وضع عليه القلم اذا التفت الى حكم فعل واقعي او ظاهري متعلق به او بمقلديه»[1] في أخذه خصوص المجتهد في موضوع التقسيم، بل يمكن ان يكون نظره الى تعميم الآثار ـ في حالات المجتهد ـ بالنسبة الى نفسه والى مقلديه لا ان الموضوع هو خصوص المجتهد. إذ قد يشكل في ثبوت الآثار لقطع المجتهد من جهتين:

احداهما: ان بعض الاحكام التي يلتفت اليها المجتهد موضوعها غير المجتهد، فلا علم له بالحكم الفعلي بالنسبة اليه كاحكام الحيض بالنسبة الى

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٥٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت(ع).

المجتهد الرجل.

ثانيتهما: ان بعض الاحكام وان كانت شاملة للمجتهد بحسب موضوعها، لكن ليست محل ابتلائه فعلا، فلا يتصور في حقه العمل كي يصح التعبد في حقه، اذ التعبد بلحاظ الجري العملي.

ويجمع هاتين الجهتين عدم كون الحكم الملتفت اليه فعلياً بالنسبة إليه.

فنظر صاحب الكفاية الى ان الحكم الذي يلتفت اليه المجتهد، لا يلزم ان يكون متعلقا به، بل اعم مما يكون متعلقا به او بمقلديه. فهو ناظر الى تعميم الأثر في حالة المجتهد، ولا دليل على كون نظره الى تخصيص الموضوع بالمجتهد.

وتحقيق الحال في ذلك: ان ما ذكر من الاشكال يرجع الى دعوى اختصاص آثار القطع بها اذا كان الحكم متعلقا بنفس القاطع ـ مجتهداً كان او مقلداًـ، اذ الحكم المتعلق بغيره ليس فعليا بالنسبة اليه، فلا يتصور فيه التعبد، فمن لم تقم عنده الامارة لا معنى لالزامه بمضمونها وتعبده به.

وعليه، فلا معنى لتعميم الحكم الى حكم المجتهد والمقلد لتخلفه في بعض الحالات، وهي ما اذا كان الحكم مختصا بالمقلد فلا ينفع قيام الامارة او الاصل لدى المجتهد.

وعليه، ان من قامت عنده الإمارة هو المجتهد دون المقلد. والمفروض ان المجتهد لا علاقة له بالحكم الذي أدت اليه الإمارة، فلا يتصور في حقه التعبد، لعدم الأثر العملي بالنسبة إليه. كما ان من يتصور في حقه التعبد وهو المقلد لعلاقته بالحكم لم تقم لديه الامارة.

وهكذا الحال في الاستصحاب، فنقول: ان من كان على يقين فشك هو المجتهد ولكن لا أثر للتعبد في حقه، لعدم علاقة الحكم به، ومن يتصور في حقه التعبد وهو المقلد لم يكن على يقين فشك.

وعليه، فجعل موضوع البحث مطلق من كان قاطعا بالحكم ولو لم يكن له اثر عملي بالنسبة إليه ليس كما ينبغي، بل لابد من ان يقيد متعلق القطع وغيره بما اذا كان ذا أثر عملي بالنسبة الى المكلف نفسه.

وقد أجيب عن هذا الاشكال: بان مقتضى أدلة الإفتاء والإستفتاء تنزيل المجتهد منزلة المقلد، فقيام الامارة عند المجتهد قيام لها عند المقلد، ويقين المجتهد وشكه بمنزلة يقين المقلد وشكه، والا لكان الحكم بجواز الافتاء والاستفتاء لغواً[1].

والانصاف: ان الاشكال المزبور أجنبي عما نحن فيه، بل هو يرتبط بمقام آخر، فان ما نحن فيه هو تقسيم حالات المكلف بلحاظ الأبحاث الاصولية الآتية، ومن الواضح ان ما يبحث فيه في باب الخبر هو اصل حجيته واعتباره بنحو القضية الحقيقية، وهكذا البحث في الاستصحاب، فانه يقع عن حجية الاستصحاب للموضوع الخاص . اما تعيين موارد صحة التعبد وتحقق الموضوع، فليس يرتبط بابحاث الاصول بل هو مرتبط بالبحث الفقهي.

اذن فما ذكر من الاشكال لا ينفي البحث عن حجية الخبر والاستصحاب وغيرهما بنحو مطلق، لانه يرتبط بمقام البحث عن أن الخبر او الاستصحاب في حق هذا الشخص هل هو حجة أولا، باعتبار انه ليس بذي أثر عملي، وهذا أجنبي عن البحث الاصولي، اذ البحث الاصولي كما عرفت في حجية الاستصحاب، يشترط فيه بنحو كلي ثبوت الاثر العملي، اما ان هذا المورد من موارده أولا فليس من شان الاصول.

فما ذكر من الاشكال يرتبط بمقام آخر وهو مقام بيان ان المجتهد، موضوع للامارة او الاصل المتكفلين لحكم غيره أولا؟ وهذا ليس محلاً للبحث

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢ ـ الطبعة الاولى.

ههنا.

والتحقيق في دفع هذا الاشكال عن ذلك المقام ايضاً ان يقال: ان المجعول في باب الامارات تارة: يكون هو الحكم الظاهري المماثل للواقع. واخرى: يكون هو الحجية على اختلافٍ في المراد منها. فقيل: انه الطريقية .وقيل: انه المنجزية والمعذرية.وقيل: انه مفهوم الحجية نفسه.

فاذا قلنا بان المجعول هو الحكم الظاهري في حق من لا يعلم بالحكم الواقعي، فقيام الخبر عند المجتهد على حكم الحائض غير العالمة بحكمها، بضميمة دليل اعتباره الراجع الى بيانه جعلَ مؤداه حكما ظاهراً، يوجب حصول اليقين الوجداني للمجتهد بالحكم الظاهري الثابت في حق الحائض ، وليس في هذا أي محذور، اذ لا محذور في حصول اليقين لشخص بحكم شخص آخر، اذ ليس من التعبد في شيء كي يدعى استحالته لمن لم يكن له علاقة بالحكم عملاً.

واذا فرض ان يقين المجتهد المزبور حجة على الحائض بدليل التقليد، جاز متابعته في يقينه.

واما اذا قلنا بان المجعول هو الحجية بأي معنى اريد منها ، فقد يشكل بان الحجية تتقوم بالوصول، ولذا قيل: ان الشك فيها ملازم للقطع بعد مها. وعليه فهي غير مجعولة فعلا في حق الحائض، لعدم وصول الخبر وحجيته اليها، فلا يتحقق اليقين للمجتهد بحكمها. كما ان الحجية غير مجعولة في حقه لعدم ارتباط العمل به.

ولكن يندفع: بانه وان سلم ما ادعي من ان الحجية متقومة بالوصول ـ اذ هو في نفسه محل اشكال كما سياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى ـ لكن الكل يلتزم بان هناك أمراً مجعولا في حد نفسه له ثبوت واقعي ووصوله يستلزم فعليته، اذ يستحيل تعليق جعل الحجية على وصولها للزوم الخلف او الدور، كاخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم. وعليه يكون حال الحجية حال الحكم الظاهري،

فيتعلق بها اليقين وان لم تصر فعلية في حق المتيقن والمقلد، لعدم وصوله للمقلد، وعدم الآثر للفعلية بالنسبة الى المجتهد فيجري الكلام السابق الجاري على القول بجعل الحكم الظاهري، بالنسبة الى هذا الاحتمال أيضا، فقيام الخبر لدى المجتهد، بضميمة دليل إعتباره، يوجب له العلم بحكم مقلده المجعول في حقه وان لم يكن فعليا في حق المقلد لعدم وصوله، لكنه يصير فعليا بعد اخبار المجتهد به لحجية يقينه في حق مقلده فيكون قوله وصولاً للحجية الانشائية.

وقد عرفت ان تحقق العلم بحكم الغير لا محذور فيه.

والمتحصل: انه لا مورد للاشكال المزبور في موارد الإمارات، لان ما يحصل لدى المجتهد أمر واقعي وهو اليقين بحكم مقلده الثابت له في ظرف عدم العلم بالواقع، لا أثر تعبدي كي يدعى أنه ليس موضوع التعبد لعدم الأثر العملي بالنسبة إليه.

ومنه ظهر انه لاحاجة في مقام دفع الاشكال الى دعوى ان المجتهد ـ بمقتضى أدلة الفتوى ـ بمنزلة المقلد، فقيام الخبر لديه قيام لدى المقلد، لعدم وصول النوبة اليه لاندفاع الاشكال ولو لم يكن المجتهد منزلاً منزلة المقلد.

هذا مع ان التنزيل المدعى لايتلأم مع دعوى حصر دليل التقليد بدليل الانسداد، لانكار جميع ادلته المذكورة له غيره. اذ لا اقتضاء لدليل الانسداد للتنزيل المزبور المستفاد من دلالة الاقتضاء، وهي أجنبية عن مثل دليل الانسداد العقلي.

وعلى أي حال فقد عرفت خروج موارد الامارات عن الاشكال المزبور وعدم تأتيه فيها.

واما موارد الاستصحاب، فقد يتخيل عدم تأتى هذا الحلّ فيها، بدعوى ان موضوع الحكم الاستصحابي هو اليقين السابق والشك اللاحق لا مطلق عدم العلم. وهو غير متحقق بالنسبة الى المقلد، لعدم يقينه السابق بالحكم فلا يتحقق

للمجتهـد العلم بحكمـه بمقتضى الاستصحاب. لان يقين المجتهد وشكه لا ينفعان،ولا يقين ولا شك للمقلد كي يثبت في حقه الحكم الظاهري. وبعبارة اخرى: الحكم الثابت للمقلد الذي يحاول المجتهد الوصول اليه مقيد موضوعه بما لا يتحقق له في المقلد، فلا يكون حكما للمقلد لعدم موضوعه. فلا يتحقق للمجتهد علم بحكم المقلد الظاهري الفعلي، ولذا لايكون الاستصحاب الجاري في حق شخص اذا حصل له اليقين والشك، جارياً في حق غيره اذا لم يحصل له اليقين والشك، ولا تترتب عليه آثاره.

وليس كذلـك الحـال في الحكم الثابت في باب الامارة، اذ لم يوخذ في موضوعه اليقين السابق كي يدعى إنتفاوه لدى المقلد، بل لم يؤخذ في موضوعه إلا عدم العلم بالواقع، وهو متحقق لديه ـ على الفرض والا لم يكن مقلداً ـ فيثبت الحكم الظاهري في حقه، فيمكن للمجتهد العلم به.

ولكن نقول: انه تارة نلتزم في باب الاستصحاب بما هو صريح صاحب الكفاية وظاهر الشيخ في بعض المواطن ـ كما سيأتي ان شاء الله تعالى ـ من ان اليقين والشك مستعملان في ادلة الاستصحاب بنحو الاستعمال الكنائي من دون مدخلية لهما أصلا، فيراد بهما المتيقن والمشكوك، ويكون مفاد أدلة الاستصحاب هو اعتبـار بقـاء الحادث. وبعبارة اخرى: مفادها اعتبار الملازمة بين الحدوث والبقـاء وبـذلـك دفـع صاحب الكفاية الاشكال في جريان الاستصحاب في الاحكام الثابتة حدوثا بدليل تعبدي، من جهة عدم اليقين بالحدوث، اذ لايحتاج مع هذا الى وجود اليقين بالحدوث، بل ثبوت الحدوث بأي دليل يكفي لاثبات البقاء، بعد كون مفاد دليل الاستصحاب هو الملازمة بين الحدوث والبقاء، فما يدل على الحدوث يدل على البقاء بالملازمة بعد ضميمة الحكم بالملازمة بمقتضى الاستصحاب.

وبـالجملة: تارة نقول بالغاء صفة اليقين والشك عن الموضوعية بالمرة

بتاتاً. واخرى نلتزم بان لليقين والشك دخالة في ثبوت الحكم الاستصحابي، أي شيء كان مفاد الاستصحاب ـ كما سيأتي التنبيه على اختلاف المسالك فيه ان شاء الله تعالى ـ.

فعلى الاول: لا اشكال ايضاً، بل حال الحكم المستصحب حال مؤدّى الامارة. وذلك لان ادلة الاستصحاب تفيد الملازمة بين الحدوث والبقاء، من دون دخل لليقين بالحدوث. فاذا ثبت الحدوث لدى المجتهد ثبت لديه البقاء بمقتضى أدلة الاستصحاب، فيحصل له اليقين بحكم المقلد الظاهري، وهو لا محذور فيه كما عرفت، فلا فرق بين الاستصحاب والامارة على هذا المبنى.

وعلى الثاني: يكون للاشكال وجه، لقوام الحكم الاستصحابي باليقين وهو غير حاصل للمقلد فلا يحصل للمجتهد اليقين بحكم المقلد.

ولكن يندفع: بان المجتهد ذو يقين وشك فموضوع الاستصحاب متوفر فيه، لانه كان على يقين بان حكم المقلد كان كذا وهو الآن يشك في بقاء حكم المقلد، غايه الامر دعوى ان الاستصحاب بالنسبة اليه ليس بذي أثر عملي فلا يصح، اذ الحكم لا يرتبط به.

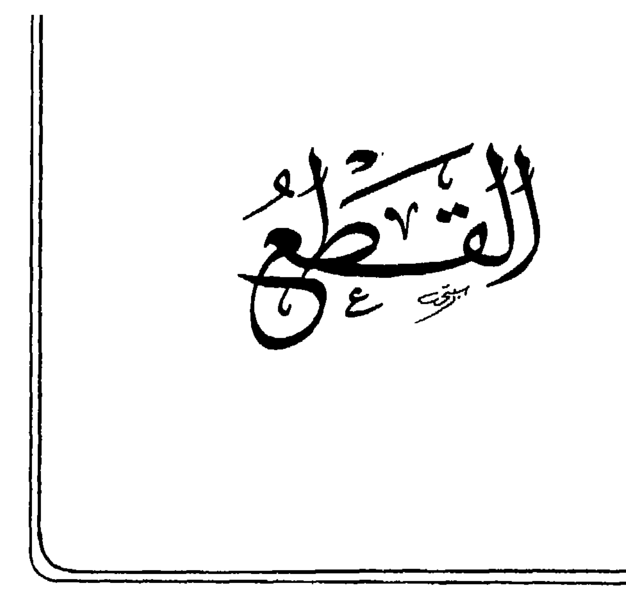
وتنحل هذه الدعوى بتصور أثر عملي لإجراء الاستصحاب بالنسبة الى المجتهد، وهو موجود، اذ يترتب على إجراء الاستصحاب وثبوت الحكم ظاهراً به جواز الافتاء به واسناده الى المولى، اذ بدونه يكون إسناده محرماً لانه تشريع. وهذا أثر عملي يصحح إجراء الاستصحاب من قبل المجتهد نظير إجراء الاستصحاب في الامور الموضوعية لترتب آثارها الشرعية، وإجراء الحاكم الاستصحاب في بقاء ملكية زيد ـ مثلاـ او غيرها من الاحكام التي تكون موضوع الدعوى مع عدم ارتباطها به عملا أصلاً، لاجل ترتيب جواز الحكم بها لزيد.

وجملة القول: يجوز إجراء المجتهد الاستصحاب لترتيب أثره العملي

الثابت في حق نفسه وهو جواز الافتاء به لا في حق مقلده، كي يقال: انه لا يقين له ولا شك فلا حكم استصحابي في حقه، فيستصحب المجتهد حكم المقلد الذي كان على يقين منه ويبني على بقائه ليترتب عليه جواز الافتاء به. واذا افتى به المجتهد، جاز للمقلد بادلة التقليد الأخذ به.

وخلاصة ما ذكرناه: ان عمدة الاشكال في باب الاستصحاب على المبنى الثاني فيه، وقد عرفت عدم وصول النوبة في جميع الموارد الى دعوى كون المجتهد بمنزلة المقلد بمقتضى أدلة التقليد، كي يشكل الامر فيما لم نقل بجواز التقليد من طريق الادلة اللفظية، بل من طريق دليل الانسداد الذي هو ظاهر الشيخ (قدس سره)،اذ لا مجال لحديث دلالة الاقتضاء في دليل الانسداد، فتدبر جيداً.

هذا تمام الكلام فيما يرتبط بالتقسيم، ويقع الكلام فعلا في كل قسم من الاقسام الثلاثة:


القطع



القطع

ويقع الكلام فيه من جهات:

الجهة الاولى: في وجوب اتباع القطع ومنجزيته.

وقد ذكر صاحب الكفاية انه لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلا، ولزوم الحركة على طبقه جزماً، وكونه موجباً لتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب باستحقاق الذم والعقاب على مخالفته وعذراً فيما أخطأ قصورا(١).

وكلامه ظاهر في ان للقطع أثرين عقليين. أحدهما: وجوب متابعة القطع، والآخر: منجزيته بمعنى استحقاق العقاب على مخالفته.

أما الأثر الأول: وهو وجوب متابعة القطع، فالذي تصدى الى إطالة الكلام في البحث هذا وتحقيقه بتفصيل وتشريح هو المحقق الاصفهاني (رحمه الله)، والذي أفاده (قدس سره) مما هو مورد الحاجة: هو ان المقصود من وجوب العمل عقلا هو اذعان العقل باستحقاق العقاب على مخالفة المقطوع، لا أن هناك بعثا وتحريكا من العقل او العقلاء نحو المقطوع، اذ ليس شان القوة العاقلة الا ادراك الاشياء لا البعث والتحريك.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٥٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

ثم ان تأثير القطع في تنجز التكليف واستحقاق العقاب ليس أمراً ذاتيا قهريا،بل هو امر جعلي عقلائي وذلك لان استحقاق العقاب على المخالفة الواصلة، من باب انها خروج عن زي الرقية والعبودية، فتكون هتكاً للمولى وظلماً له، وليس حسن العدل وقبح الظلم ـ بمعنى استحقاق المدح والذم عليه ـ من الاحكام العقلية الواقعية، بل من الاحكام العقلائية، وهي ما تطابقت عليه آراء العقلاء لعموم مصالحها وحفظاً للنظام.

ويعبر عن ذلك بالقضايا المشهورة في قبال المدركات العقلية الداخلة في القضايا البرهانية. وقد علل عدم دخول هذا الحكم العقلي في القضايا البرهانية، بان مواد القضايا البرهانية منحصرة في الضروريات السّت، وهي الاوليات والحسّيات والفطريات والتجربيات والمتواترات والحدسيّات، وليس حسن العدل وقبح الظلم من أحدها فيتعين ان يكون داخلا في القضايا المشهورة(١).

وبالجملة: يختار (قدس سره) ان استحقاق العقاب امر جعلي من قبل العقلاء، ورتّب على ذلك قابلية هذا الحكم للمنع شرعا كسائر مجعولات العقلاء وبناءاتهم.

ولا يخفى ان هذا له أثر كبير في منجزية العلم الاجمالي وامكان جعل الاصول في اطرافه، ولاجل ذلك لابد من تحقيقه فنقول:

ان ما ذكره من ان الحكم بحسن العدل بمعنى استحقاق المدح عليه والحكم بقبح الظلم بمعنى استحقاق الذم عليه ليس من الاحكام العقلية الداخلة في القضايا البرهانية، بل من الداخلة في القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء وانظارهم، فيكون حكما مجعولاً لاامراً واقعياً ـ ما ذكره بهذا الصدد ـ غير صحيح، وذلك لان المراد من نظر العقلاء ليس ادراكهم وإلا كان

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٥ ـ الطبعة الاولى.

قبح الظلم امراً واقعياً، بل المراد من النظر ما يساوق بناء العقلاء في مقام العمل. وعليه فنقول: ان بناء العقلاء العملي يمتنع ان يكون عن ارتجال، فان ذلك ينافي مع فرض كونهم عقلاء، بل لابد ان ينشاء بناءهم عن امر راجح، بحيث يكون ما بنوا عليه من مصاديقه او اسبابه.

وعليه، فاذا فرض ان بناءهم على قبح الظلم ناشيٍ عن امر راجح كحفظ النظام مثلا فننقل الكلام في ذلك الامر الراجح، فهل يكون رجحانه وحسنه أمراً عقليا او عقلائيا؟ فعلى الثاني، ننقل الكلام فيما دعى اليه ويتساءل عن أنه امر عقلي واقعي او عقلائي جعلي وهكذا. وعلى الاول، يلزم ان لا يكون حسن العدل وقبح الظلم أمراً عقلائيا مجعولاً، بل أمراً عقليا واقعيا، لانه من مصاديق العنوان الراجح، فالعدل حفظ النظام وهو حسن والظلم اخلال به وهو قبيح.

ثم انا نرى أن حسن العدل وقبح الظلم ثابت ولو لم يكن مستلزماً لاخلال النظام، فكيف يقال: ان حسن العدل وقبح الظلم من الاحكام العقلائية ومما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظا للنظام وابقاءً للنوع؟.

والتحقيق ان يقال: ان النفس تشتمل على قوى متعددة كالقوة الغضبية والقوة الشهوية، ولكل من هذه القوى ملائمات ومنافرات بالاضافة اليها وبلحاظها، فالانتقام مما يلائم القوة الغضبية وينافرها عدم الانتقام. ومن قوى النفس القوة العقلية ولها ملائمات ومنافرات أيضا. فالنفس تدرك ان هذا الامر مما يلائم القوة العقلية وذلك ينافرها.

ولا يخفى ان شأن القوة العاقلة تعديل جميع القوى وتنظيمها بحساب العقل، وعليه فنقول: ان العدل يلائم القوة العقلائية والظلم ينافرها، فمعنى كون حسن العدل وقبح الظلم امراً عقلياً، ان العدل يلائم القوة العقلية والظلم ينافرها، فالتحسين والتقبيح يرجعان الى ملائمة القوة العاقلة ومنافرتها. فكما ان

الانتقام يلائم القوة الغضبية فالعدل يلائم القوة العقلية.

ومما يشهد لذلك: ان نفرة العقل من الظلم ثابتة ولو لم يرتبط بالانسان او بالنظام بأي ارتباط، فمثلا لو سمعنا بان احداً مثلّ بغيره ولم يمت لنا ذلك الغير بصلة، وكان تمثيله به في مكان بعيد عن الأنظار بحيث لا يوجب الجرأة من الغير، فلا إشكال في حصول التنفر من هذا العمل بحساب العقل لو كان من دون حق وعدم التنفر منه لو كان بحق.

وبالجملة: الذي نلتزم به حكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم بمعنى ملائمة الاول ومنافرة الثاني للقوة العاقلة.

والتعبير بحكم العقل، تعبير عرفي على حد التعبير بحكم القوه الغضبية على الانسان بلحاظ ما للقوة من اقتضاء العمل الملائم. وليس المراد ما قد يظهر من بعض العبارات من ان له بعثا وتحريكا وزجراً كاحكام الشارع. فانه ليس شأن العقل هو البعث والزجر، بل شأنه إدراك الاشياء.

واذا ثبت حكم العقل بهذا المعنى بحسن العدل وقبح الظلم، فهو يحكم بحسن الاطاعة وقبح المعصية من باب ان المعصية ظلم للمولى والاطاعة عدل، ولكن هذا يثبت مترتبا على ثبوت المولوية والعبودية والاذعان بها ليثبت حق الاطاعة على العبد، فتكون معصيته ظلما، ففي أي مورد ثبت ذلك ترتب عليه الحكم العقلي.

ونتيجة ما ذكرناه: يثبت الاثر الاول الذي ذكره صاحب الكفاية للقطع وهو وجوب متابعة القطع. اذ عدم متابعة القطع معصية للتكليف وقد عرفت ان المعصية ظلم للمولى وهو مما ينافر القوة العقلانية.

واما الاثر الثاني: وهو المنجزية، بمعنى استحقاق العقاب على المخالفة، فهل هو مما يحكم به العقل او لا دخل للعقل به؟

والتحقيق: انك عرفت حكم العقل ـ بمعنى ادراكه ـ بملائمة الإطاعة

للقوة العقلائية ومنافرة المعصية لها. ولا يخفى ان هذا التقبيح والتحسين يتعلقان بالافعال الاختيارية، اما الفعل غير الاختياري فلا يلائم ولا ينافر القوة العقلية، بل هو بلحاظ هذه القوة على حد سواء، وان كان قد يختلف بلحاظ غيرها من قوى النفس .

ثم ان هذا التقبيح انما يستتبع الحكم باستحقاق العقاب في المورد الذي يترتب على العقاب فائدة لازمة بنظر العقل، كالتأديب لاجل عدم تكرر العمل من نفس الشخص او من غيره.

اما مع عدم ترتب أي أثر راجح على العقاب، فلا يحكم العقل باستحقاق العقاب لانه لغو محض، وهو لايصدر من العقل.

والتشفي وان كان منشئاً لتحقق العقاب، لكنه ليس منشئاً عقلائيا، بل هو يلائم القوة الغضبية للنفس .

وعليه: فيشكل القول باستحقاق العبد العقاب على مخالفة التكليف المولوي، اذ المراد بالعقاب هو العقاب الاخروي، وهو مما لا يترتب عليه اثر عملي من كفّ الشخص نفسه او كفّ غيره عن العمل، لإنتهاء دور التكليف في الآخرة، والتشفي مستحيل في حقه تعالى، بل في حق كل عاقل كما عرفت، فالالتزام باستحقاق العبد العقاب من الله تعالى، التزام بصدور اللغو منه جلّ إسمه وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وبالجملة: لا يحكم العقل باستحقاق العقاب بمعنى المجازاة على العمل للتأديب .

وبما ان النقل دل على ثبوب العقاب فهو ينحصر بأحد طرق ثلاثة.

الاول: الالتزام بتجسم الاعمال وانه من لوازمها الذاتية، بمعنى ان نفس المعصية يتجسم بالعقاب، بلحاظ اقتضاء ذاتها لذلك، نظير تكوّن الشجرة من الحبة. وقد التزم بذلك بعض .

الثاني: انه طريق لتكميل النفس وايصالها الى المرتبة الكاملة، كما يقال في المرض في دار الدنيا.

الثـالث: كونه على طبق المصلحة النوعية للعالم الاخروي، كاختلاف الاشخاص في دار الدنيا في الاحوال، لكونه على طبق المصلحة النوعية للعالم الدنيوي.

ومن الواضح ان العقاب باحد هذه الوجوه الثلاثة لا دخل لحكم العقل فيه، بل هو يدور سعة وضيقاً وتحديداً لموضوعه مدار الدليل النقلي، اذا لا طريق للعقل الى ادراك ما يكون من الاعمال سبباً ذاتياً للعقاب، او ادراك ما هو من طريق كمال النفس، وما هو على طبق المصلحة النوعية، فقد يعاقب المطيع لإكمال نفسه ـ كما يبتلي المومن في دار الدنيا ـ او لأجل المصلحة النوعية وكيف يحكم العقل في عالم يجهل شؤنه وخصوصياته.

وجملة القول: ان العقاب الثابت بعنوان التأديب ـ كالعقاب الدنيوي ـ لا يحكم العقـل بثبـوتـه في الآخرة لانه لغو محض، والثابت بعنوان آخر من العناوين الثلاثة لاطريق للعقل اليه ولا يكون من موارد حكم العقل.

ومن هنا يظهر: بطلان الالتزام بحكم العقل باستحقاق العقاب ومنجزية القطع، خصوصا ممن يلتزم بان استحقاق العقاب من باب تطابق آراء العقلاء حفظاً للنظام، اذ لا معنى لبناء العقلاء عملاً على استحقاق العقاب في الآخرة كما هو واضـح جداً. ويقوي الاشكال على من يلتزم بذلك مع تقريبه لكون العقاب من لوازم الاعمال. اذ تجسم الاعمال لا يرتبط بحال ببناء العقلاء عملاً ونظرهم ، كما هو اوضح من ان يبين.

كما ان القول بان مرجع الحكم باستحقاق العقاب ان العقاب لو وقع لكان في محله، غير صحيح، اذ بعد ان كان العقاب باحد الطرق الثلاثة التي لا دخل للعقل فيادراك مواردها، فكيف يحكم ان العقاب في هذاالمورد في محله؟! اذ

كيف يدرك تجسم العمل في هذا الموضوع او احتياج هذا الشخص للكمال النفسي او ان عقابه يلائم المصلحة النوعية للنظام الاخروي؟!. فتدبر.

كما انه ظهر مما ذكرناه انه لا وجه حينئذ لدعوى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ـ في باب البراءة ـ، اذ العقاب ليس بحكم العقل كي يكون هو المحكم في تحديد مورده، بل المدار على الدليل النقلي، فاذا دل على ترتب العقاب على المعصية كان مورده المخالفة العمدية مع العلم، لظهور المعصية في ذلك، واما اذا دل على ترتبه على مطلق المخالفة كما قد يستظهر من قوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن امره﴾[1]، كان العقاب محتملا في مورد الجهل البسيط بالحكم، وقد تحمل المخالفة على المعصية. وتمام الكلام موكول الى محله.

وينتج مما ذكرنا: ان الاثر العقلي الثاني للقطع وهو المنجزية لا أساس له، وان كان أمراً مفروغا عنه في الكلمات والاذهان. فالتفت ولا تغفل.

ثم ان الشيخ(قدس سره) استدل على وجوب متابعة القطع والعمل على وفقه: بانه بنفسه طريق الى الواقع[2].

وقد يورد عليه: بان المراد من كونه طريقا، انه واجب الاتباع، فهو نفس المدعى فلا معنى لجعله تعليلاً.

ويدفع هذا الايراد: بان لدينا كبرى مسلمة، وهي وجوب اطاعة حكم المولى وحرمة معصيته، وغرض الشيخ (رحمه الله) تطبيق هذه الكبرى على مورد القطع. ومن الواضح تعارف تعليل ثبوت الحكم في مورد باندراجه تحت كبرى معلومة. فمثلا لو ثبت وجوب اكرام الفاضل، صح ان يقال: اكرم زيداً لانه مشتغل ذكي بلحاظ ملازمة ذلك لكونه فاضلا.

وبالجملة: القطع وان كانت حقيقته الانكشاف والطريقية، ولكن لا يمتنع

---

(١) سورة النور الآية: ٦٣.

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢ ـ الطبعة الاولى.

ان يعلل وجوب اتباعه ببيان حقيقته وايضاحها لغرض درجه في الكبرى العقلية. وقد أشار الى هذا الدفع المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية[١].

ثم انه لا اشكال في ان طريقية القطع غير قابلة للجعل او الرفع، لانها من ذاتيات القطع او عين ذاته، ومن الواضح امتناع جعل الذاتي لما هو ذاتي له كما يمتنع رفعه عنه.

وهذا واضح لا يحتاج الى مزيد بيان كما ارتكبه البعض .

واما وجوب الاطاعة ومنجزية القطع، فهي على مسلك المحقق الاصفهاني قابلة للجعل لانها من الامور الجعلية كما عرفت[٢].

واما اذا كانت من الاحكام العقلية الواقعية، فلا تقبل الجعل لانها من لوازم القطع ويمتنع الجعل التاليفي بين الشيء ولوازمه ـ كما ذكر في الكفاية[٣] ـ، كما انه يمتنع رفع ذلك بعد ان كان من لوازم القطع، لامتناع التفكيك بين الشيء ولوازمه. فاشكال المحقق الاصفهاني انما يرد على صاحب الكفاية لتعرضه للمنجزية وعدم قابليتها للجعل. ولا يرد على الشيخ، لانه لم يتعرض لمنجزية القطع وإنما ذكر طريقيته وعدم قابليتها للجعل و الرفع أمر لا يقبل الانكار.

ثم ان المنع المبحوث عنه، تارة هو التكويني. واخرى التشريعي، وهو يرجع الى رفع الحكم الذي تعلق به القطع. والمحذور الذي فيه هو استلزامه اجتماع الضدين. وسيأتي تعرض صاحب الكفاية اليه في الامر الثالث والرابع ـ ونتعرض له فيما بعد ان شاء الله تعالى تبعا للكفاية ـ.

اما هنا فقد تعرض للمنع التكويني وقد عرفت عدم صحته، ولا يخفى ان اجتماع الضدين لا يرتبط بالمنع التكويني.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٤ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٥ . الطبعة الاولى.

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٥٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وعليه، فذكره(قدس سره) ههنا وجهاً لعدم صحة المنع خلط بين المنع التكويني والمنع التشريعي.

ومما يشهد الى ان نظر الكفاية الى ارادة المنع التكويني، انه لم يتعرض لمحذور استلزام الجعل لاجتماع المثلين، مع انه سيأتي ذكره محذوراً للجعل التشريعي، كذكر اجتماع الضدين محذوراً للمنع التشريعي. والامر سهل.

الجهة الثانية: في كون المسالة اصولية أوْ لا.

وقد أشار الشيخ (رحمه الله) الى عدم كونها اصولية، بما ذكره من عدم صحة اطلاق الحجة عليه بمعنى الوسط في القياس ، فليس ما ذكره مجرد بحث لفظي، بل يشير فيه الى هذه الجهة، وسيتضح ذلك في طي البحث.

ومن هنا يظهر أن صاحب الكفاية لم يغفل هذه الجهة في كلام الشيخ، ولكنه اكتفى بالاشارة اليها بما ذكره من عدم كون المسألة اصولية[1].

وعلى كل فتحقيق الكلام: ان الحجة لها مصطلحات ثلاثة:

الاول: ما يحتج به المولى على العبد وبالعكس، وبتعبير آخر: ما يكون قاطعا للعذر وهو المعنى اللغوي لها.

الثاني: ما يكون وسطا في القياس وهو المعنى المنطقي لها.

الثالث: ما يقع في قياس الاستنباط، او كبرى القياس، وهو الاصطلاح الاصولي.

ولا يخفى ان القطع الطريقي بالمعنى الاول يكون حجة، كيف؟ واليه تنتهي سائر الحجج.

واما بالمعنى الثاني فليس حجة لان الوسط اما ان يكون علة للاكبر او معلولا له او معلولين لعلة ثالثة والجامع وجود التلازم بين الوسط والاكبر. ومن

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٥٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الواضح ان القطع لا ملازمة بينه وبين الحكم واقعا، فليس هو علة له وليس معلولا، كما انهما ليسا معلولين لعلة ثالثة، بل قد يوجد القطع ولا حكم وقد يوجد الحكم ولا قطع.

واما بالمعنى الثالث فكذلك ليس القطع حجة، اذ ليس القطع طريقا للاستنباط بحيث تترتب عليه معرفة الحكم، بل هو عين انكشاف الحكم. هذا بلحاظ اطلاق الحجة عليه.

واما عدم كون المسألة اصولية، فواضح ان قلنا بان المسألة الاصولية ما تقع نتيجتها في طريق الاستنباط، لما عرفت من ان القطع لا يقع في قياس الاستنباط، لعدم كونه طريقا لاثبات الحكم بل هو عين معرفة الحكم. وان قلنا بانها ما تكون نتيجتها رافعة للتحير في مقام الوظيفة العملية فالامر كذلك أيضاً، اذ بالقطع يرتفع التحير موضوعاً وحقيقة، فليس نتيجة مسائله رفع التحير الموجود، بل لا تحير مع القطع.

وبالجملة: نفي الحجية للقطع بالمعنى المنطقي يلازم نفي اصولية المسألة، ومنه يظهر نظر الشيخ في تعرضه لنفي اطلاق الحجة عليه، وانه ليس مجرد بحث لفظي وبيان لحكم من احكام القطع وان لم يكن مرتبطاً بالاصول. وهذا المعنى مغفول عنه في الكلمات ممن علق على الرسائل او تعرض للبحث مستقلا.

هذا بالنسبة الى القطع الطريقي، واما الموضوعي فعدم كونه من مسائل الاصول واضح جداً، اذ هو كغيره من الموضوعات، فكما لا يتوهم فيها انها من مسائل الاصول كذلك الحال فيه. فلاحظ والتفت.

الجهة الثالثة: في الاطمئنان وان حجيته من باب حجية العلم او من باب حجية الامارات.

اما اصل حجيته فهو ليس محل تشكيك وبحث، وذلك لان السيرة من البشر جميعا في اعمالهم، سواء ما يرتبط بتشخيص الاحكام او الموضوعات جارية

على الاخذ بالاطمئنان، اذ قل وندر مورد يحصل لهم العلم الجزمي، الذي لا يقبل التشكيك، بل كل مورد يرتبون آثار الواقع فيه عملا، ناشىء عن حصول الاطمئنان دون القطع، لامكان إثارة التشكيك فيه، فلولا الاطمئنان لتوقف العقلاء، بل غيرهم في اغلب امورهم العملية، اذ لا طريق لديهم الى حصول القطع.

واذا ثبت هذا المعنى لدى أهل السيره، ثبتت حجيته بنظر الشارع أيضا اذ لو كان له طريق آخر غير الاطمئنان، جعله لتشخيص احكامه التكليفية والوضعية وموضوعات احكامه. في جميع موارد العمل والحكم والقضاء وغير ذلك لكان عليه نصبه وبيانه، وهو امر مقطوع العدم، وبدونه يختل نظام الشرع الشريف ويقف العمل.

ومنه يظهر ان حجية الاطمئنان لو كانت جعلية بان كانت ببناء العقلاء وأمضاها الشارع لم تصلح الآيات الناهية عن العمل بغير العلم للردع عنه، كما يدعى ذلك في خبر الواحد، اذ لم يسّن الشارع طريقا غير الاطمئنان، ولا معنى للنهي عنه وعدم جعل غيره، بخلاف مثل خبر الواحد لوجود غيره من الطرق وعدم الاختلال وتوقف الاعمال بدون حجيته، فحجية الاطمئنان كحجية الظهور لا تصلح الآيات الناهية للردع عنه، لعدم نصب غيره من الطرق لتشخيص مراد المتكلم، فيلزم من الردع التوقف عن جميع الخطابات الشرعية وهو مما لا يمكن الالتزام به، بل ما ندعيه من العمل بالاطمئنان لا اشكال ولا ريب انه كان في زمان الشارع بعد ورود الآيات الناهية ولم يظهر النهي عنه.

واذا ثبتت حجية الاطمئنان بلا كلام، فيقع الكلام في ان حجيتهبحكم العقل كالقطع، فلا يمكن الردع عنه، او ببناء العقلاء كالامارات فيمكن الردع عنه. وان لم يثبت كما عرفت، فالبحث علمي صرف.نعم لا مانع من الردع عن بعض افراده.

ولا يخفى ان هذا الترديد والبحث لا يتأتى على مسلك المحقق الاصفهاني القائل بان حجية القطع ببناء العقلاء[١].

وانما يتأتى على المسلك الآخر القائل بان حجيته عقلية.

وقد عرفت انه ذكر للقطع حكمان: احدهما: وجوب الاتباع، والآخر: المنجزية بمعنى استحقاق العقاب على المخالفة.

والكلام يقع بلحاظهما معاً بناء على ثبوتهما ـ والا فقد عرفت انكار المنجزية فلا موضوع لالحاق الاطمئنان بالقطع فيها ـ فنقول:

اما وجوب الاتباع: فهو في الحقيقة حكم منتزع عن حكمين أحدهما حسن الموافقة والآخر قبح المخالفة. اما حسن الموافقه: فموضوعه ذات الموافقة من دون دخل للعلم فيه، ولذا يحسن الاحتياط مع الجهل بالواقع بلا كلام. وعليه فلا موضوع للبحث في الحاق الاطمئنان بالعلم بلحاظ هذا الاثر، لانه ليس من اثار العلم.

واما قبح المخالفة: فلا يمكننا ان نقول بان موضوعه ذات المخالفة، لضرورة وجود الاحكام الظاهرية ونصب الطرق الظاهرية حتى عند العرف، وهو لا يتلائم مع قبح ذات المخالفة لامكان خطأ الطريق والامارة، مع انها معذرة بلا اشكال، بل موضوعه اما المخالفة المعلومة[٢] او ذات المخالفة مع عدم الترخيص من المولى.

ولا يخفى انه انما يحسن البحث في ان الاطمئنان كالقطع او كالامارة بناء على الاول دون الثاني، اذ الحكم بالقبح على الثاني ليس من آثار العلم، بل من

---

(١) الاصفهاني المحقق السيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٥ ـ الطبعة الاولى.

(٢) المقصود المخالفة التي قامت عليه الحجة، فيقع الكلام ان القبح الثابت في مورد الاطمئنان هل هو بحكم العقل، بحبث يترتب عليه هذا الاثر بنفسه، كالعلم، او بتوسط جعل السارع كالإمارة؟ (منه عفي عنه).

آثار الواقع وهو المخالفة وعدم الترخيص بها من المولى.

واما المنجزية واستحقاق العقاب على المخالفة: فهي أيضا غير مترتبة على ذات المخالفة الواقعية، بل اما هي مترتبة على المخالفة المعلومة او المخالفة في فرض عدم ثبوت الترخيص ، فيكون حكم العقل حكما تعليقياً، يعني معلق على عدم ثبوت الترخيص.

والبحث المزبور في الاطمئنان يتأتى على المبنى الاول دون الثاني، كما عرفت.

فيقع البحث في ان المنجزية الثابتة للاطمئنان هل هي بحكم العقل كمنجزية العلم او بتوسط جعل الشارع كالامارات؟.

ثم ان لازم المبنى الاول عدم الحاجة الى إجراء قاعدة قبح العقاب بلا بيان في نفي العقاب في صورة الجهل، للعلم بعدم العقاب، لعدم موضوعه وهو العلم.

كما ان لازم الثاني عدم ثبوت هذه القاعدة، لعدم ترتب العقاب على البيان ولا يدور مداره، بل يدور مدار الترخيص وعدمه.

وعليه، فما لم يثبت الترخيص شرعا لا تجري البراءة العقلية، ومع ثبوته لا حاجة الى القاعدة لانتفاء موضوع العقاب جزماً، ومنه يعلم التسامح فيما صرح به ههنا من ان استحقاق العقاب مترتب على العلم والالتزام باجراء البراءة العقلية في محله. فليكن هذا المطلب على ذكرٍ منك حتى يأتي وقت بيانه مفصلاً إن شاء الله تعالى.

ثم انه لو كان موضوع قبح المخالفة والمنجزية هو المخالفة مع عدم الترخيص، يقع الكلام في امكان الترخيص شرعا فالمخالفة مع العلم، وعلى تقدير عدم امكانه فهل الاطمئنان كالعلم أو لا، فيصح الترخيص مع وجوده أو لا يصح؟. وسيأتي الكلام في ذلك، وانما اخرناه تبعاً لصاحب الكفاية. لانه أخّر

البحث عن امكان الردع الجعلي التشريعي عن القطع كما أشرنا ذلك فانتظر.

الجهة الرابعة : في التجري.

والبحث عن ان المخالفة الاعتقادية هل يترتب عليها ما يترتب على المعصية والمخالفة الواقعية او لا؟

وهـذه المسـالة يمكن ان تحرر بانحاء ثلاثة، وتكون باحداها اصولية وبالاخرى كلامية وبالثالثة فقهية.

اما تحريرها بنحو تكون اصولية فبوجهين ـ ذكرهما المحقق النائيني ـ :

الوجه الاول: ان يكون الكلام في أن مقتضى الاطلاقات المتكفلة لثبوت الاحكام للعناوين الواقعية هل هو شمول الحكم لمقطوع العنوان ولو لم يكن مصادفا للواقع كمقطوع الخمرية في مثل لا تشرب الخمر أو لا؟.

ولا يخفى ان المقصود تأسيس قاعدة كلية، والبحث عن أمر عام يستنبط بضميمة الصغرى لها حكمٌ كلي. لا البحث عن شمول اطلاق دليل معين خاص، كي يقال: ان البحث يكون حينئذ فقهيا، اذ أغلب المسائل الفقهية يقع البحث فيها عن شمول الدليل لحالة معينة. وعدم شمولها. فالبحث ههنا نظير البحث في ظهـور صيغة افعل في الوجوب، لا نظير البحث عن ظهور صيغة معينة فيه بلحاظ قرائن المقام، ونظير البحث في ان مقتضى اطلاق الجملة الشرطية ثبوت المفهوم وعدمه.

وعلى كل فقد يتوهم شمول الاطلاقات الاولية لعنوان المقطوع، فيشمل اطلاق لا تشرب الخمر مقطوع الخمرية.

وقد قرب المحقق النائيني ـ كما في أجودالتقريرات[1] ـ منشأ التوهم ودليله بمقدمات ثلاث :

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٢ / ٢٣ ـ الطبعة الاولى.

الاولى: ان القيود المـأخوذة في الدليل اذا لم تكن اختيارية فلابد من أخذها مفروضة الوجود وبنحو القضية الحقيقية، وما يؤخذ في متعلق التكليف هو القطعة الاختيارية، فمثل الخمر في «لاتشرب الخمر» يؤخذ مفروض الوجود فلا يثبت الحكم الا على تقدير ثبوته، لعدم قابلية الامر الخارج عن الاختيار لتعلق التكليف به.

الثـانية: ان تمام المؤثـر والعلة في حصـول الارادة التكوينية هو العلم والصورة النفسية، لاستحالة تحقق الانبعاث او الانزجار عن الوجود الخارجي بدون العلم، فالعطشان يستحيل ان يتحرك نحو الماء اذا لم يعلم بوجوده لديه، وقـد يموت عطشا والماء عنده لجهله به، وبالعكس يتحرك نحو الماء اذا علم بوجوده ولو لم يكن له في الخارج عين ولا أثر، اذن فما يوجب الحركة هو العلم وحضور الصورة في النفس من دون مدخلية للخارج فيها.

الثالثة: إن شأن التكليف هو تحريك الارادة التكوينية من قبل العبد وايجادها، فهو بالنسبة الى ارادة العبد نظير مفتاح الساعة بالنسبة الى حركتها. ويترتب على ذلـك: ان التكليف بحسب لسان الدليل وان كان يتعلق بنفس المـوضـوع الخارجي وهو الخمر مثلا، إلا انه حيث انه انما يحرك ارادة العبد واختياره، وقد عرفت ان الارادة لا تكون الا في صورة العلم. فما يتمكن منه العبد هو ترك ما قطع بخمريته ـ مثلا ـ، فيكون هو متعلق التكليف، واصابة الواقع وعدمها أجنبيتان عن الاختيار والارادة.

وبالجملة: يشترك العاصي والمتجري في الجهة الاختيارية فيشتركان في التكليف.

هذا تقريب الاستدلال على المدعى، وقد ناقشه المحقق النائيني (قدس سره) بان المقدمة الاولى وان كانت صحيحة لا مناص عن التزام بها كما حقق في الواجب المشروط، لكن المقدمتين الاخريين ممنوعتان:

اما الثانية: فلان الارادة وان كانت تنشأ عن العلم والصورة النفسية الا انه انها تنشأ عنه بها انه طريق الى الواقع لا بها ان له موضوعية، فان القاطع بوجـود المـاء انها يتحرك باعتبار انكشاف الواقع لديه لا باعتبار وجود صفة نفسانية بها هي صفة، فالتحرك عن الموجود الخارجي بعد الانكشاف.

واما الثالثة: فلان الارادة التشريعية والتكليف وان كانت محركة للارادة التكوينية كحركة المفتاح بحركة اليد، إلا ان حركة الارادة التكوينية غير مرادة استقلالا وبنحو المعنى الاسمي، بل مرادة تبعا وبنحو المعنى الحرفي، فالمراد هو الفعل الصادر بالارادة، لانه هو الذي تترتب عليه المصلحة والمفسدة اللتان هما مناط التكليف.

وبمنع إحدى هاتين المقدمتين يبطل الاستدلال كما لا يخفى.

وببعض اختلاف في بيان اصل الاستدلال ومناقشته جاء هذا المطلب في تقريرات المرحوم الكاظمي[1].

والـذي يبـدو للنظر عدم خلو ما جاء في كلا التقريرين من مناقشة، ولوضوح بعض ذلك نتعرض أولاً الى ما يمكن به تقريب المدعى ومناقشته، فنقول: الذي يمكن به تقريب دعوى شمول الاطلاقات لعنوان المقطوع هو ان يقال: ان الارادة لا تتحقق الا بتحقق العلم وهو تمام المؤثر فيها والموضوع لها، وبدونه لا تتحقق الارادة، وبما ان شأن التكليف تحريك الارادة التكوينية للعبد وايجادها، كان التكليف ثابتا في فرض العلم، اذ الاصابة وعدمها خارجان عن متعلق التكليف ولا يرتبطان به بأي ارتباط، وانما المرتبط به هو العلم بالواقع سواء أصاب أم لم يصب فحقيقة التكليف حيث انها طلب الارادة والاختيار، وهي لا تتحقق الا في فرض العلم، كان العلم ماخوذاً في موضوع التكليف ولم يتحقق

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ٣٩ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

التكليف إلا في فرض العلم، فقول المولى لا تشرب الخمر، يرجع في الحقيقة الى طلب اختيار ترك شرب معلوم الخمرية.

هذا ما يصلح لتقريب الدعوى ويناقش:

اولا: بان ما ذكر من ان التحرك والانبعاث والارادة مما يتوقف على العلم، وان العلم تمام الموضوع بالنسبة اليها، غير صحيح، اذ الارادة تتحقق في صورة الاحتمال فالعطشان لو احتمل وجود الماء لديه تحرك نحوه باحثا عنه في مظان وجوده، ومن اقدم على فعل مع الاحتمال وتبين مصادفته للواقع، يرتب عليه آثار الفعل الاختياري، فلو رمى شخص شبحاً بالرصاص محتملا انه انسان كما انه يحتمل ان يكون شجرة، فتبين أنه إنسان وقتل بالرصاص، رتب على قتله آثار القتل الاختياري.

نعم الارادة تتفرع عن الالتفات ولو لم يكن جزم، فمع الغفلة عن شيء يستحيل التحرك نحوه، ومن هنا لايتحرك العطشان مع غفلته عن وجود الماء في الغرفة وقد يموت عطشاً والماء لديه لغفلته عن وجوده.

وبالجملة: دعوى عدم تأثير الخارج في الارادة والحركة وان كانت صحيحة، بل قام عليها البرهان، لان الارادة من صفات النفس ويستحيل تأثير ما هو خارج عن افق النفس فيما هو من صفاتها، والا لانقلب الخارج نفسا والنفس خارجا. الا ان دعوى عدم تحققها الا في صورة الاحراز غير صحيحة لتحققها مع الاحتمال كما عرفت، ويترتب على الفعل آثار الفعل الاختياري، ولذا يترتب على الانقياد المصادف للواقع أثر الاطاعة.

وثانيا: ان ارتباط الارادة بالعلم وعدم ارتباطها بالخارج، لا يعني عدم صحة اخذ الخارج في موضوع التكليف، بل هو مأخوذ فيه، وذلك لان المطلوب ليس مطلق الارادة وانما ارادة الفعل الخاص، فالفعل الخاص مرتبط بمتعلق التكليف، فاذا فرض عدم اخذه في المتعلق لعدم اختياريته فيكون مأخوذاً في

الموضوع وبنحو فرض الوجود.فالاصابة بمعنى الخمرية الواقعية ـ مثلا ـ دخيلة في موضوع التكليف لارتباط متعلق التكليف بها، اذ المطلوب ارادة الخمر لا مطلق الارادة فتدبر.

وما ذكرناه في مقام بيان الدليل ومناقشته يظهر بعض موارد الاشكال والمؤاخذة في كلام المحقق النائيني (قدس سره) وهي موارد كثيرة نذكر بعضها لعدم استحقاق المطلب اكثر من ذلك:

الاول: ذكره المقدمة الاولى في تقريب الاستدلال، مع انها غير دخيلة في اثبات الدليل، اذ عرفت تقريبه بالمقدمتين الاخريين، بل يمكننا ان نقول ان المقدمة الاولى مضرة بالدليل، اذ مفادها ان كل قيد مأخوذ في لسان الدليل ولم يكن اختياريا يكون مأخوذاً في الموضوع مفروض الوجود، ومن الواضح ان متعلق العلم كالخمرية مأخوذ في لسان الدليل فلابد ان يكون مأخوذاً في الموضوع، فان الخطاب ورد مترتبا على الواقع، بل الواقع حتى بلحاظ ان المطلوب ترك معلوم الخمرية يكون مأخوذاً لانه قيد القيد.

الثاني: ظهور تسليمه المقدمة الثانية القائلة بدوران الارادة مدار العلم، بل تصريحه بذلك، وانما ناقشها بان العلم مأخوذ بنحو الطريقية مع انك عرفت الاشكال فيها وعدم صحتها.

الثالث: مناقشته للمقدمة الثانية بان العلم مأخوذ طريقا الى الواقع ولم يكن بنحو الموضوعية، وهذه المناقشة غير تامة، اذ أي منافاة بين كون مدار العلم ومدار الارادة وكون ذلك بلحاظ طريقيته للواقع؟ الا ان يريد ما سيأتي منه من منافاة أخذ العلم طريقا لكونه تمام الموضوع كما أشار اليه المقرر الكاظمي، فانه عبر بالصفتية والطريقية. ولكن هذا تبعيد للمسافة وايراد مبنائي لا يحل الاشكال ولا يدفع الدعوى.

الرابع: مناقشته للمقدمة الثالثة بان المطلوب هو الفعل الاختياري لا

اختيار الفعل، فان هذه المناقشة لا تتلائم مع مبنى المقدمة من أن شأن التكليف تحريك الارادة فالمطلوب هو الارادة بنحو المعنى الاسمي.

الخامس: ما ذكره بعد ذلك في مقام توضيح منع المقدمة الثانية من انه بانكشاف الخلاف ينكشف عدم المحرك وانما كان تخيل الحركة. فانه غريب، اذ المفروض تحقق الحركة. ولكن لم تصادف الواقع، كيف يحكم على شرب المائع انه حركة خيالية؟!.

هذا تمام الكلام في الوجه الاول لتحرير المسألة بنحو تكون اصولية.

اما الوجه الثاني: فبأن يكون الكلام في أن عنوان المقطوعية وتعلق صفة القطع بشيء هل يمكن ان تكون من العناوين التي يتاكد بها الحكم او يتبدل أو لا؟.

وتحقيق الكلام في ذلك ـ على غرار ما حرره النائيني، ثم التعرض بعد ذلك لما أفاده غيره، لان ما ذكره النائيني اكثر ترتيبا وجمعا مما ذكره غيره ـ ان لدينا أمرين لا اشكال فيهما ولا ريب:

احدهما: ان عنوان المقطوعية ليس من العناوين الموجبة للقبح والحسن بحيث يتبدل الواقع عما هو عليه بواسطته، فان هذا المعنى مما لا يرتاب فيه احد، فلا يرتاب احد في عدم تغير شرب الماء عما هو عليه بواسطة القطع بكونه مبغوضا شرعا او محبوبا، بل يبقى على ما هو عليه من الوصف لولا القطع.

والآخر: ان الاقدام على ما يراه المكلف ويعتقده مخالفة للمولى يكشف عن سوء السريرة وخبث الفاعل ويعبر عنه بالقبح الفاعلي، ولو لم يكن في الواقع مخالفة، فلا اشكال في اتصاف المتجري بالقبح الفاعلي، فان ذلك مما لا يشكك فيه إثنان.

وانما الاشكال والبحث في ان هذا القبح الفاعلي في موارد التجري هل يستتبع حكماً شرعياً بتحريم الفعل المتجرى به أو لا؟ والبحث تارة عن استتباع

القبح الفاعلي لحرمة الفعل المتجرى به بنفس الحرمة الثابتة للعنوان الواقعي. واخرى عن استتباعه لحرمته بملاك آخر، يختلف عن ملاك حرمة العنوان الواقعي.

اما البحث عن استتباع القبح الفاعلي لحرمة الفعل بنفس حرمة العنوان الـواقعي، فلا يقصد به اثبات شخص الحكم الثابت للعنوان الواقعي، اثباته للعنـوان المقطوع والفعل المتجرى به، فان هذا مما لا يتفوه به أحد لوضوح استحالته، اذ بعد فرض كونه ثابتا للعنوان الواقعي ومتقوما به يمتنع ان يثبت لغيره، فانه من انتقال العرض من معروضه الى غيره وهو محال.

وبالجملة: ثبوت الحكم الثابت للواقع بالنسبة الى العنوان المقطوع خلف محال. وانما المقصود به اثبات سنخ الحكم الثابت للعنوان الواقعي بالنسبة الى العنوان المقطوع، بمعنى ان الحكم الاستغراقي الثابت للخمر ـ مثلاـ هل يشمل مقطوع الخمرية أو لا؟ فيكون البحث في عموم الحكم الثابت للعناوين الواقعية بالنسبة الى مقطوع العنوان.

ومن الواضح ان مرجع هذا البحث في الحقيقة الى الوجه الاول اذ مرجعه الى البحث عن ان مقتضى الدليل ما هو، اذ لا وجه لتعدي ذلك؟ فلا معنى لتشكيل بحث جديد، بل يحال تحقيقه على ما تقدم من الكلام في الوجه الاول.

هذا تحقيق الكلام عن هذه الجهة من البحث.

والذي ذكره المحقق النائيني في مقام تحقيقها: هو انه يستحيل استتباع القبح الفاعلي لحرمة العنوان المقطوع بالحرمة الأولية الثابتة للعنوان الواقعي، لان القبح الفاعلي متأخر رتبة عن الحرمة الواقعية، اذ هو ثابت بلحاظ ثبوت الحرمة للعنوان الواقعي الثابتة بالقطع، ويستحيل استتباع ما هو متأخر عن الحكم الواقعي له وهو واضح، ونظيره ما يقال: من امتناع اخذ العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم لتأخر العلم بالحكم عنه، فكيف يكون موضوعا له ومستتبعا

لثبوته؟.

ثم اورد توهماً حاصله: انه يمكن ان يكون مستتبعا للحكم الواقعي بنتيجة الاطلاق لا بالاطلاق اللحاظي لامتناعه، فكما يستتبع القبح الفاعلي تضييق الحكم الـواقعي بنتيجة التقييد لا بنحو التقييد في مورد اجتماع الامر والنهي بنـاء على الجواز والتركيب الانضمامي، حيث التزم بعدم شمول الامر للحصـة المقـارنة لمورد النهي، لمانعية القبح الفاعلي الناشئ من جهة الحرمة للتقرب بالعمل ـ كما مر بيانه مفصلاً في محله ـ، كذلك يستتبع ههنا توسيع الحكم الواقعي بنتيجة الاطلاق، فيكون كالالتزام بشمول الحكم لصورتي العلم والجهل بنتيجة الاطلاق، اذ يمتنع الاطلاق اللحاظي بعد امتناع التقييد.

واجاب عنه: بالفرق بين المقامين، وان اطلاق الخطاب بالنسبة الى القبح الفاعلي فيما نحن فيه بلا موجب ولا مقتضى، فتكون دعوى اطلاق الخطابات ولو بنتيجة الاطلاق للفعل الصادر من الفاعل بنحو قبيح ـ أعني:القبح الفاعلي ـ بلا برهان ولا دليل. وهو مما لا يمكن الالتزام به[1].

اقول: قد عرفت في تحقيق الحال انه لا مجال لتوهم ثبوت شخص الحكم الثابتِ للواقع ثبوته لعنوان المقطوع، لانه خلف. فتعرضه (قدس سره) الى نفي هذه الدعوى وكانها هي الدعوى المبحوث عنها ليس كما ينبغي. والأمر سهل من هذه الجهة.

انما الكلام معه فيما ذكره من توهم ثبوت الحكم لعنوان المقطوع بطريق نتيجة الاطلاق، وجوابه بانه مما لا دليل عليه. والكلام في نقطتين:

الاولى: في فرضه المورد من موارد نتيجة الاطلاق، نظير ثبوت الحكم في

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم اجود التقريرات ٢ / ٢٦ الطبعة الاولى.

صورة العلم به والجهل بنتيجة الاطلاق، غاية الامر انه اورد عليه بانه مما لا دليل عليه.

الثانية: فيما ساقه مثالاً ونظيراً للمورد وهو مورد اجتماع الامر والنهي.

اما النقطة الاولى، فتحقيق الحال فيها: ان الموارد التي يبحث فيها في صحة ثبوت الحكم مقيداً او مطلقا، ثم يدعى ثبوت الحكم بنتيجة التقييد او الاطلاق، هي الموارد التي يقع البحث فيها في تقييد الموضوع او المتعلق بقيد خاص، بحيث يحوم الاطلاق والتقييد على موضوع واحد، فيكون ثبوت الحكم بدون القيد اطلاقا وعدم ثبوته تقييداً في موضوع الحكم ومتعلقه، وبتعبيرٍ آخر اوضح: موضوع البحث المزبور هو الامر الواحد بلحاظ حالة من حالاته كي يكون ثبوت الحكم له بدون تلك الحالة اطلاقا له من جهتها، وعدم ثبوته له بدونها تقييداً له بها، فيبحث حينئذ عن صحة الاطلاق والتقييد فيه بلحاظ تلك الحالة، وذلك نظير البحث في صحة تقييد متعلق الامر بقصد القربة وعدمه، فان ثبوت الحكم للصلاة بدون قصد القربة اطلاق لمتعلق الامر وعدم ثبوته بدونه تقييد له بقصد القربة، ونظير البحث في صحة تقييد موضوع الحكم بالعلم بالحكم.

اما اذا فرض العلم بثبوت الحكم لمورد وكان الشك في ثبوته لمورد آخر بنفس دليل الحكم الاول، فثبوته للمورد الآخر وعدم ثبوته أجنبيان عن الاطلاق والتقييد في الحكم، اذ ثبوت الحكم لمورد آخر لا يعد اطلاقا للحكم الثابت في المورد الاول، كما ان عدم ثبوته لا يعد تقييداً فيه. ومن هذا الباب البحث عن تكفل الدليل الدال على ثبوت الحكم لبيان استمراره وبقائه، فقد قيل: انه محال لان استمرار الحكم فرع أصل ثبوته، فلا يمكن ان يتكفل الدليل على اصل الثبوت بيان الاستمرار، بل الاستمرار يستفاد من دليل خارجي وهو قوله (صلى الله عليه وآله): «حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى

يوم القيامة[1]. كما ان منه البحث عن تكفل الدليل الدال على ثبوت حجية الخبر لاثبات حجية خبر الواسطة، للاشكال المذكور في محله، من ان دليل الحجية بمعنى وجوب الاتباع والتصديق انما تكون بلحاظ الاثر العملي، والاثر العملي في حجية الخبر المخبر عن خبر شخص آخر ليس الا نفس وجوب الاتباع فيلزم اتحاد الحكم والموضوع، لان الاثر بمنزلة الموضوع من الحجية. فاذا كان هو نفس الحجية كان الحكم عين الموضوع.

ولا يخفى ان هذه الموارد بقسميها ـ بناء على ثبوت الاشكال فيها ـ تشترك في شيء، وهو عدم امكان ثبوت الحكم في المورد المشكوك بالدليل الاول لتأخر الوصف عن ثبوت الحكم، فلا يمكن ثبوت الحكم مترتبا عليه، فقصد القربة متأخر عن الامر، وهكذا العلم بالحكم، ومثلهما استمرار الحكم، ونظيرها خبر الواسطة الثابت بواسطة نفس الحكم بالحجية.

لكن يختلف القسم الاول عن الثاني في شيء، وهو تصور نتيجة الاطلاق والتقييد في الاول، اذ يلتزم مثلا بتقيد المتعلق بقصد القربة بنحو نتيجة التقييد لامتناع التقييد، او عدم تقيده به بنحو نتيجة الاطلاق بناء على امتناع الاطلاق عند امتناع التقييد، لما عرفت من ان ثبوت الحكم في مورد الشك في هذا القسم يرجع الى السعة في متعلق الحكم او التضييق، لان مورد الشك من الحالات التي تعرض نفس المتعلق او الموضوع.

وعدم تصور الاطلاق والتقييد في الثاني، لما عرفت من ان ثبوت الحكم في مورد الشك لا يرجع الى التوسعة او التضييق في موضوع او متعلق الحكم، فاستمرار الحكم عبارة عن ثبوت الحكم في الأزمنة اللاحقة وهو لا يوجب سعة في أصل حدوث الحكم، كما ان ثبوت الحكم لخبر الواسطة لا يوجب توسعة ثبوت

---

(١) وسائل الشيعة ج ١٨ / ١٢٤ باب ١٢ من ابواب صفات القاضي ح ٤٧.

الحكم الثابت لخبر من أخبر عنه، لاختلاف الموضوعين وعدم كون خبر الواسطة من حالات خبر من أخبر عنه.

إذا اتضح ما عرفت، فالمورد الذي نحن فيه من القسم الثاني، وذلك لان معلوم الخمـرية ـ مثـلاً ـ مع اصل الخمر الواقعي موضوعان وليس الأول من حالات الثـاني، فثبوت الحكم لمعلوم الخمرية لا يوجب توسعة للحكم الثابت للخمر، وهل يتخيل أحد أن ما نقصده من تسرية سنخ الحكم الثابت للخمر الى معلوم الخمرية يرجع الى التوسعة في حكم الخمر نفسه؟، بحيث إذا دل الدليل عليه يكون من باب نتيجة الاطلاق؟ فجعل المورد من هذه الموارد ناشئ عن الخلط بين القسمين، وتخيل ان اشتراكهما في استحالة ثبوت الحكم لمورد الشك بالـدليل الأول يوجب اشتراكهما في جريان نتيجة الاطلاق والتقييد. مع انك عرفت وجود الفرق بينهما من هذه الجهة. فتدبر ولا تغفل.

واما النقطة الثانية، فتوضيح الكلام فيها: ان المثال الذي ذكره ليس من موارد امتنـاع التقييد، إذ القبـح الفاعلي فيه في عرض الحكم بالوجوب لا في طوله، لان القبح الفاعلي ناشئ من مخالفة الحرمة، ولا امتناع في تقييد المتعلق بعدم القبح الفاعلي إذا كان في عرضه وناشئاً من مخالفة حكم آخرلا من مخالفة نفس الحكم، فلا اشتراك بين موردنا والمثال الا في اشتمالها على القبح الفاعلي، فالتمثيل في غير محله. هذا اذا كان الملحوظ في التمثيل جهة التقييد بعدم القبح الفاعلي الناشئ من مخالفة لحرمة. اما اذا كان الملحوظ فيه جهة عدم حصول قصد القربة من جهة القبح الفاعلي، فالتقييد به غير ممكن لتأخره عن الامر، فيتجه المثال، ولكن نقول: ان المثال لا يكون مثالاً لمورد خاص من موارد عدم قصـد القربة وبيانا لمصداق من مصاديقه، فلا يرتبط بباب نتيجة التقييد الا بواسطة انه مصداق من مصاديق موضوعها وهو التقييد بقصد القربة وعدمه بنحو كلي، فاذا كان الملحوظ ذلك، كان الاولى جعل المثال التقييد بقصد القربة

او بعدمه بشكلها لا التقييد بعدم قصد القربة في خصوص هذا المورد. فالتفت.

هذا كله في استتباع التجري حرمة الفعل المتجرى به بنفس حرمة العنوان الواقعي.

واما استتباعه حرمته بملاك آخر غير ملاك حرمة العنوان الواقعي، فقد ذهب المحقق النائيني أيضا الى إستحالته وامتناعه بتقريب: ان عنوان المقطوع ليس شيئا زائداً على الواقع بنظر القاطع، بل الانكشاف ـ بنظر القاطع ـ عين الواقع.

وعليه، فيستحيل ان يكون العنوان مستتبعا لحكم آخر لاستلزامه اجتماع المثلين بنظر القاطع في شيء واحد، فيكون البعث الثاني لغواً بعد ان كان المكلف يعتقد محاليته، ومع كونه لغواً يكون ممتنعا واقعا[1].

اقول: هذا انما يتم في باب المحرمات لا الواجبات، اذ مع اعتقاد وجوب شيء لا تكون الحرمة الناشئة من التجري واردة على نفس متعلق الوجوب، بل الحرمة تتعلق بالترك لانه عنوان المخالفة والعصيان، ومن الواضح انه لا تماثل بين وجوب الفعل وحرمة الترك لا ختلاف الموضوع، ولذلك لم يستشكل احد من هذه الجهة في استتباع وجوب الشيء لحرمة ضده العام المعبر عنه بالترك.

ثم انه لابد من ايقاع البحث في ان المورد الواحد اذا ورد فيه حكمان متماثلان لجهة واحدة هل يكون من موارد اجتماع المثلين كي يستحيل كما قرره (قدس سره)، او من موارد التأكد فلا يستحيل حينئذ ثبوت الحكم الآخر في مورد التجري، بل يكون مؤكداً للحكم المقطوع، وهذا سيأتي تحقيقه بعد حين إن شاء الله تعالى.

نعم يستحيل ثبوت الحرمة في الفعل المتجرى به بملاك استحالة تعلق

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم اجود التقريرات ٢ / ٢٦ الطبعة الاولى.

الوجوب الشرعي بالاطاعة، وهو ان الحكم الشرعي السابق في المرتبة ان كان فيه قابلية الدعوة والتحريك كان الحكم بلزوم اتباعه شرعا لغواً. وان لم يكن فيه القابلية كان جعله لغواً، فليس استحالة تعلق البعث الشرعي من جهة لزوم التسلسل، بل من هذه الجهة التي سنوضحها بعد حين ان شاء الله تعالى. ولاجل نفس هذا الملاك يستحيل تعلق الحرمة بالفعل المعنون بعنوان مقطوع الحرمة، فيستحيل ثبوت حكم آخر في طول الحكم الواقعي المقطوع، وهذا الوجه مختص بالمحـرمـات كما سياتي توضيحه انشـاء الله تعالى. وقد اشار الى هذا الوجه في تقريرات الكاظمي بعنوان انه عبارة اخرى عن الوجه السابق، اعني دعوة استلزام ثبوت الحرمة لاجتماع المثلين. فلاحظ[1].

وينبغي ان يعلم ان موضوع البحث الذي نحن فيه ـ أعني البحث في استتباع التجري حرمة الفعل ـ لا يختص بالمتجري ومن خالف قطعه الواقع، والا لكان عدم استتباعه للحرمة واضحا، اذ المتجري بعنوانه يستحيل ان يكون موضوعا للحكم، اذ الحكم لا يصير فعليا ومحركا الا بفعلية موضوعه، وهي تتحقق بالالتفات اليه، ومن الواضح ان المتجري في حال تجريه لا يلتفت الى كونه متجريا، اذ التفاته الى تجريه يساوق زوال علمه واعتقاده الملازم لعدم تجريه، فالتجـري من المـوضـوعات التي يكون الالتفات اليها مساوقا لزوالها نظير النسيان، فكما لا يجوز أخذ النسيان في موضوع الحكم كذلك يمتنع أخذه بعنوانه في موضوع الحكم. نعم ذكر صاحب الكفاية امكان أخذ الناسي في موضوع الحكم بعنوان آخر ملازم له[2] وتحقيقه ليس ههنا.

وبالجملة: البحث فيما نحن فيه موضوعه مطلق القاطع بالحكم من دون

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣/ ٤٥ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت(ع).

تقييد بعدم المصادفة الى الواقع فتدبر.

هذا كله فيما يتعلق بالمطلب الذي ذكره المحقق النائيني، وقد أشرنا الى سبب اختيار ذكره أولاً مع انه على خلاف البناء على انتهاج نهج الكفاية في تحرير المبحث، هو كونه جامعا مستوعبا.

اما صاحب الكفاية، فقد ذهب الى بقاء الفعل المتجرى به على ما هو عليه من الحسن او القبح والمبغوضية او المحبوبية بلا تغير فيه بواسطة القطع، لوضوح ان القطع بالعنوان المحرم ليس من العناوين الموجبة للحسن والقبح او المبغوضية والمحبوبية، مضافا الى ان القطع - في مقام العمل - يلحظ طريقا للواقع لا مستقلا، فالارادة والقصد انما يتعلقان بشرب الخمر لا بشرب معلوم الخمرية، بل المعلومية مما لا يلتفت اليها غالبا، ومعه لا يمكن تعلق الارادة فيها، اذ الارادة فرع الالتفات، ومع عدم كونه بالاختيار يتضح عدم كونه من موجبات الحسن والقبح لانهما من صفات الافعال الاختيارية.

فما ذكره صاحب الكفاية وجوه ثلاثة :

الاول: ان عنوان المقطوعية ليس من العناوين الموجبة للحسن والقبح بالبداهة، وهذا مما وافقناه عليه كما تقدم، ومنه يعلم جهة ارتباط ما تقدم بما ذكره صاحب الكفاية.

الثاني: ان هذا العنوان مما لا يقع اختياريا لعدم تعلق القصد به، بل هو ملحوظ آلة وطريقا.

الثالث: انه مما لا يمكن وقوعه اختياريا للغفلة عنه، ويمتنع تعلق الارادة بشيء مع الغفلة عنه والفرق بين الوجهين الاخيرين واضح.

ثم ان صاحب الكفاية يذهب الى امر فرضه مفروغا عنه، وهو ان عنوان التجري وعنوان الهتك والخروج عن زي الرقية وغير ذلك من العناوين القبيحة مما لا تنطبق على الفعل الخارجي، بل تنطبق على امر نفسي عبر عنه بالعزم على

العمل[1]، ويكشف ذلك التزامه بقبح التجري واستلزامه لاستحقاق العقاب مع التزامه بعدم قبح الفعل، فانه لا يتلائم الا مع التزامه بان التجري عنوان لفعل النفس، فهذا الامر مقدمة مطوية في كلامه. وقد خالفه في ذلك بعض من تأخر عنه، فذهب الى انطباق هذه العناوين على الفعل فيكون الفعل قبيحا.

وعليه، فلابد من البحث في ذلك، ثم التعرض بعده الى البحث في الوجهين الأخيرين اللذين ذكرهما في وجوه عدم كون عنوان القطع من العناوين المحسنة او المقبحة.

فيقع البحث في ان التجري وما شاكله من العناوين هل هو عنوان لنفس الفعل الخارجي المتجرى به أو لا؟ والحق مع صاحب الكفاية.

وقبل بيان الدليل ينبغي بيان شيء وهو انه لا اشكال في عدم صحة الذم بعنوان الجزاء والعقوبة على مجرد وجود صفة كامنة في النفس ترجع الى سوء السريرة مع المولى وخبث النفس مع كون العبد في مقام العمل جاريا على طبق الموازين من دون ان يحدث نفسه بالخروج عن طاعة المولى.

نعم قد يذم على هذه الصفة من قبيل الذم على الصفات غير الاختيارية، ومرجعه الى عدم ميل النفس اليها كعدم ميل النفس لقبح الصورة. كما انه لا اشكال في صحة الذم بعنوان الجزاء على صيرورة العبد في مقام المخالفة، فللمولى ان يستنكر على عبده عملا قام به معنوناً بالطغيان عليه ومخالفته.

انما الاشكال فيما عرفت من ان عنوان التجري هل هو عنوان للخارج أو لا؟، وقد عرفت اختيارنا لرأي صاحب الكفاية الراجع الى اختيار ان التجري من عناوين فعل النفس لا الخارج.

والوجه فيه: ان العبد اذا صار بصدد الجري الخارجي فيما يخالف رضا

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٥٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

المولى ويبغضه، ولكن لم يتحقق منه أي عمل خارجي اصلا لمانع أقوى منه، كما لو اراد ان يسب المولى فاغلق شخص فمه ومنعه عن التفوه بأي كلمة، فانه لا اشكال في صدق التجري والهتك وغيرهما من العناوين المتقدمة على مجرد كون العبد في مقام الخروج عن العبودية وبصدد مخالفة المولى، ومجرد الجري النفسي على طبق الصفة الكامنة في النفس الذي عبّر عنه صاحب الكفاية بالعزم على الفعل، وإذا فرض صدق هذه العناوين على العمل النفسي في مورد لا يكون هناك عمل في الخارج، كشف ذلك عن أن هذه العناوين ليست من عناوين الخارج، بل من عناوين النفس.

وعليه، ففي المورد الذي يصدر منه عمل خارجي لا يصدق التجري على العمل الخارجي، اذ الجري النفسي وكونه في مقام العصيان امر سابق عليه، وقد عرفت ان التجري يصدق عليه.

نعم العمل الخارجي يكون كاشفا عن عمل النفس وما يتعنون بعنوان التجري. اذن فالفعل في الخارج لا ينطبق عليه العنوان القبيح، وانما ينطبق على فعل النفس.

هذا بالنسبة الى تحقيق ما ينطبق عليه عنوان التجري.

واما ما ذكره من وجهي الاستدلال على عدم صحة كون القطع بشيء من العناوين الموجبة للحسن والقبح، فكلاهما محل منع.

اما كون القطع مما لا يلتفت اليه غالبا، فيمتنع ان يكون اختياريا لان الإرادة فرع الالتفـات، فلان المراد بالالتفات هو حضور الشيء في النفس، والعلم بالشيء صفة حاضرة بنفسها في النفس، فكيف ينفي الالتفات اليها بعد ان كان الالتفات أمراً لازما للعلم؟.

نعم قد يكون ارتكازيا كامنا في النفس. ولكنه لا يمنع من كونه ارادياً كسائر موارد القصد الارتكازي .

وهذا ما ذكره المحقق النائيني في مقام الرد عليه[١].

واما عدم كون عنوان المقطوعية اختياريا لانه ملحوظ طريقا لا استقلالا، فتوضيح منعه: ان الفعل تارة: يرتبط بوصف الموضوع بنحو ارتباط نظير اعطاء الفقير، فان الاعطاء يرتبط بجهة الفقر ويكون رافعا للاحتياج. واخرى: لا يرتبط بوصف الموضوع بأي ارتباط كاعطاء العالم او اطعامه، فان الاطعام لا يرتبط بجهة العلم وانما يرتبط بنفس الجسم، اذ لا دخل للعلم في الأكل اصلاً، نعم أخذ الرأي من العالم يرتبط بجهة العلم كما لا يخفى.

فالقسم الاول: لا اشكال في تعلق الارادة بالفعل المضاف الى الوصف الخاص وهو لا يرتبط بما نحن فيه.

واما القسم الثاني: فتارة يكون الوصف غاية للعمل وداعيا لتحقق الفعل. واخرى لا يكون كذلك، بل ينشأ الفعل عن داع آخر. ففي الصورة الاولى لا اشكال في ترتب آثار الفعل الاختياري المضاف الى الموصوف الخاص، فاذا اكرم العالم تقديراً لعلمه ترتب على فعله آثار اكرام العالم بهذا الوصف وفي الصورة الثانية يشكل الامر ويقع الكلام في ان الالتفات الى وجود الوصف مع عدم كونه داعيا للعمل هل يكفي في اختيارية العمل مضافا الى الموصوف الخاص اولا يكفي مجرد الالتفات؟.

وهذه الصورة الأخيرة هي التي ترتبط بما نحن فيه، وهي الاتيان بمعلوم العنوان كمعلوم الخمرية، مع الالتفات الى العلم من دون ان يكون اتيانه بداعي العلم ولانه معلوم الخمرية، بل لوحظ العلم طريقاً كما هو المفروض. فانه اذا فرض ان حصول الالتفات الى الوصف يكفي في اختيارية العنوان لم ينفع ما ذكره (قدس سره) من ان عنوان المقطوعية ليس اختياريا لعدم لحاظه

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم اجود التقريرات ٢ / ٢٧ الطبعة الاولى .

بالاستقلال، اذ المفروض تحقق الالتفات اليه وهو يكفي في كونه اختياريا.

واذا دارت معرفة الحقيقة على معرفة ان مجرد الالتفات الى الوصف يكفي في الاختيار او لا، فنقول:

ان المرجع في مثل هذه الامور هو بناء العقلاء والعرف، وهو قائم على ترتيب آثار الفعل الاختياري المضاف الى الوصف الخاص بمجرد الالتفات الى الوصف ولو لم يصدر الفعل بداعيه، فاذا فرض ان اهانة العالم كانت مورد الذم، فأهان شخص عالما مع علمه بعالميته ولكن لم تكن اهانته باعتبار انه عالم بل بلحاظ امر آخر، يترتب الذم الثابت لإهانة العالم على إهانة الشخص المزبور. وهذا المعنى ظاهر لكل من لاحظ الأمثلة والشواهد العرفية العقلائية.

ويتحصل ان كلا وجهي الكفاية ممنوعان. فالصحيح في اثبات المدعى الرجوع الى الوجدان الشاهد بعدم كون عنوان القطع من العناوين المستوجبة للقبح والحسن كما تقدم منه ومنا.

بقي شيء: وهو ان صاحب الكفاية اذا كان يلتزم بقبح التجري وكونه عنوانا لفعل النفس لا للخارج، فيقع الكلام في حرمة ذلك الفعل النفسي القبيح، كما وقع في حرمة الفعل الخارجي بناء على كونه معنون بعنوان التجري. كما انه يسائل صاحب الكفاية عن وجه اغفاله هذه الجهة من البحث، فكما اوقع البحث عن حرمة الفعل الخارجي المتجرى به كان عليه ان يوقع البحث في حرمة الفعل النفسي خصوصا بعد ان كان معنونا بعنوان قبيح.

وهذا الاعتراض متوجه على صاحب الكفاية.

واما حقيقة المطلب: فهي انه يستحيل تعلق الحرمة بفعل النفس، والوجه في الاستحالة هو الوجه الذي أشرنا اليه سابقا في بيان حرمة الفعل الخارجي المقطوع به، والذي سنتعرض اليه مفصلا عن قريب ان شاء الله تعالى. فالوجه في استحالة حرمة فعل النفس والفعل الخارجي فيما نحن فيه هو الوجه في

استحالة البعث نحو الاطاعة شرعاً الذي سنوضحه ان شاء الله تعالى.

ويتحصل من مجموع ما ذكرناه: انه لا يمكن جعل الحرمة في مقام الثبوت كما انه لا دليل اثباتا عليها في بعض الصور.

هذا تمام الكلام في تحرير المسألة بنحو تكون اصولية.

واما تحريرها بالنحو الفقهي: فيرجع الى البحث في قيام الدليل الخاص على حرمة التجري بعنوانه او حرمة الفعل المتجرى به كسائر موارد البحث عن حرمة الافعال.

وتحقيق البحث: ان الذي يمكن ان يتوهم كونه دليلا على حرمة التجري أمران:

الاول: ما ورد من الاخبار الدالة على ثبوت العقاب في مورد التجري على نية السوء وارادة العمل التي ذكرها الشيخ[1] وادعى انها بحد التواتر، بضميمة دلالة الوعيد بالعقاب بالدلالة الالتزامية العرفية على حرمة العمل، ولذا تبين حرمة بعض المحرمات بطريق الوعيد بالعقاب عليها، فانه ظاهر عرفا في الحرمة، كما يدعى ان الوعد بالثواب دال عرفا على رحجان العمل، ولاجله استظهر استحباب العمل الذي وردت فيه رواية ضعيفة بواسطة اخبار: «من بلغه ثواب...» ـ على ما سيأتي بيانه ـ وادعى وجوب الاحتياط في الشبهات بواسطة الوعيد بالوقوع في المهلكة على تركه الوارد في اخبار الاحتياط.

اقول: مع الغض عن المناقشة في كلية هذه الدعوى فان لها مجالا اخر، ليس لنا الأخذ بنتيجتها، لقيام البرهان على استحالة تعلق الحرمة في مورد التجري، سواء بنية السوء ام بالجري النفسي أم الخارجي، لا بملاك اجتماع المثلين ولا التسلسل وانما هو بملاك استحالة تعلق الوجوب الشرعي بالاطاعة

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٥ ـ الطبعة الاولى.

الذي سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى، اذ الظهور العرفي لا يقاوم البرهان العقلي فلا نستطيع استكشاف التحريم من الروايات ولا من غيرها.

ومن هنا ظهر انه لا وجه لايقاع البحث الفقهي المزبور بعد ان ثبت استحالة تعلق التحريم فيما تقدم.

وبذلك يظهر ان تعرض المحقق النائيني ـ الى ما ورد من النصوص الدالة على حرمة نية السوء ودعوى معارضتها بما دل على العفو عن نية السوء وتعرضه الى ما قيل في وجه الجمع من حمل مادل على التحريم على إرادة نية السوء المنضمة الى ما يظهرها خارجاً ومادل على العفو على ارادة النية المجردة، او حمل ما دل على التحريم على ارادة النية مع عدم الارتداع، وما دل على العفو على ارادة النية أولاً ثم الارتداع بعد ذلك وانه جمع تبرعي لا شاهد له، والنتيجة هي التساقط والرجوع الى الاصول ـ [1]. يظهر لنا ان تعرضه(قدس سره) الى ذلك بالنحو الذي عرفته ليس كما ينبغي، لان ظاهر كلامه ان عدم الالتزام بالحرمة لاجل المعارضة مع.انه ذهب الى استحالة ثبوت الحرمة في مورد التجري كما بينا ذلك بملاك استحالة تعلق البعث الشرعي بالاطاعة. الا ان يكون بحثه ههنا بحثا تنزليا فلا بأس به.

الثاني: فهو دعوى الاجماع على حرمة التجري المستكشفة من قيام الاجماع على ثبوت الحرمة في بعض موارد التجري. وقد نوقش في الاجماع كبرويا وصغرويا.

اما النقاش الكبروي: فهو ما ذكره الشيخ في الرسائل من ان المسألة عقلية لا يكون الاجماع فيها حجة[2].

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم اجود التقريرات ٢ / ٣١ الطبعةالاولى .

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٥ ـ الطبعة الاولى.

والمراد من كلامه يحتمل وجهين:

الاول: ان المرجع في هذه المسألة هو العقل لا الشرع، لانها ترتبط بحكم العقل باستحقاق العقاب وعدمه، فلا يكون الاجماع فيها حجة بلحاظ كشفه عن قول المعصوم (عليه السلام)، اذ البحث عن امر عقلي لا حكم شرعي.

وبهذا التفسير يكون كلام الشيخ أجنبيا عما نحن فيه بل يرتبط بالمسألة الكلامية.

الثاني: انه يحتمل استناد بعض المجمعين في فتواهم بالحرمة الى حكم العقل بقبح التجري، ومع هذا الاحتمال لا يكون الاجماع تعبديا فلا ينفع في اثبات المدعى. وبهذا الوجه يرتبط كلام الشيخ بما نحن فيه.

وبالجملة: لا نرى وجها لاطالة البحث اكثر من ذلك بعد ان عرفت استحالة ثبوت الحرمة وتعلقها بما هو في طول الحرمة الواقعية من نية السوء او الجري النفسي او الخارجي فتدبر.

يبقى الكلام في تحرير المسألة بالنحو الكلامي: وهو الذي كان محط كلام الشيخ من دون ان يتعرض الى تعلق الحكم الشرعي في مورد التجري، بل مصب كلامه(قدس سره) هو الجهة الكلامية في المسألة، وهي جهة استحقاق العقاب على التجري وعدمه، ولا يخفى ان محل البحث تنزلي، والا فقد عرفت[1] انه لا حكم للعقل باستحقاق العقاب في صورة المصادفة للواقع فضلا عن صورة عدم المصادفة، والذي ذهب اليه الشيخ(رحمه الله) عدم استلزام التجري لاستحقاق العقاب. بل غاية ما يترتب على التجري هو ذم المتجري باعتبار ما ينطوي عليه من سوء سريرة وشقاوة نفس، وذلك وحده لا يكفي في ترتب العقاب وانما يترتب العقاب على الفعل القبيح، وهو مفقود في صورة التجري.

---

(١) لاحظ ما تقدم في تحقيق اثر المنجزية للقطع من هذا الجزء ٤ / ٢٦ .

اذ الفعل المتجرى به لا يكون قبيحا.

وبالجملة: الذي يذهب اليه الشيخ هو انه ليس في مورد التجري سوى سوء السريرة وهو غير ملازم للعقاب، لان العقاب يترتب على القبح الفعلي لا الفاعلي[1].

وفي قباله ذهب صاحب الكفاية الى ثبوت العقاب في مورد التجري على الجري النفسي على طبق الصفة الكامنة في النفس الذي عبر عنه بالقصد الى العصيان ـ كما تقدمت الاشارة اليه[2]ـ. فمحط الخلاف بين الشيخ وصاحب الكفاية هو ان صاحب الكفاية يرى ان هناك فعلا اختياريا من افعال النفس يتعنون بعنوان قبيح فيترتب عليه العقاب كسائر الافعال القبيحة النفسية والخارجية. والشيخ لا يرى سوى صفة نفسية غير اختيارية والتجري من عناوين الفعل الخارجي والفعل غير قبيح لعدم كونه معصية، ولا معنى للعقاب على الصفة النفسية، بل يترتب عليها الذم، والذم الصادر في مورد التجري من باب انه كاشف عن الصفة النفسانية القبيحة لا من جهة نفس الفعل المتجرى به كي يلازم العقاب.

والذي نراه ان الحق مع الشيخ، وان القبح الفاعلي الموجود في صورة التجري لا يلازم العقاب وانما الذي يلازمه هوالقبح الفعلي،فلاوجه لما ذكره صاحب الكفاية من ثبوت العقاب على فعل النفس، ويدل على ما ندعيه وجهان:

الاول: انه لا اشكال في ثبوت العقاب على المعصية الحقيقية بحكم العقلاء فلو كان القصد الى المعصية مستلزما للعقاب للزم ان يحكم العقل في مورد المعصية الحقيقية باستحقاق عقابين لحصول سببين له وهما ـ القصد الى المعصية

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٥ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٦٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

ونفس المعصية ـ وهذا مما لا يقول به احد.

الثاني: ما ورد في الآيات والروايات من اثبات العقاب على المعصية الحقيقة ومخالفة المولى، فيلزم ثبوت عقابين في موردها بناء على ان التجري موضوع العقاب، لتعدد سببه.

وبالجملة: ما ذهب اليه صاحب الكفاية مستلزم لدعوى تعدد العقاب في مورد المعصية الحقيقية وهو مما لا يلتزم به هو ولا غيره، فيكشف عن عدم كون القصد الى فعل الحرام مورداً للعقاب، اذ ثبوت العقاب على نفس المخالفة مما لا اشكال فيه شرعا وعقلا كما عرفت فالحق مع الشيخ في عدم استحقاق المتجري للعقاب.

ثم ان المحقق النائيني تعرض الى بيان تقريب استحقاق المتجري للعقاب بمقدمات اربع:

اوليها: ان الحكم بوجوب الاطاعة عقلي لا شرعي.

ثانيتها: ان الحكم العقلي بوجوب الاطاعة معلول للحكم الشرعي، فهو يختلف عن مثل حكم العقل بقبح الظلم، فانه علة للحكم الشرعي.

ثالثتها: ان تمام موضوع الحكم بوجوب الطاعة واستحقاق العقاب هو العلم سواء صادف الواقع او لم يصادف.

رابعتها: ان القبح الفاعلي هو ملاك استحقاق العقاب لا القبح الفعلي، وهو موجود في صورة التجري، فيثبت العقاب في مورده[1].

ولا يخفى ان المقدمتين الاولتين لا دخل لهما في اثبات المطلب وهما من الواضحات، ولعله لاجل ذلك اغفلهما المقرر الكاظمي في تقريراته واكتفى بذكر المقدمتين الاخيرتين[2].

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. اجود التقريرات ٢ / ٢٨ ـ ٢٩ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ٣٩ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي .

ثم انه يكفي في اثبات المطلوب ثبوت المقدمة الثالثة، فانه اذا ثبت ان موضوع استحقاق العقاب هو العلم صادف ام لم يصادف ثبت العقاب في مورد التجري. بلا احتياج الى المقدمة الرابعة، بل في الحقيقة ان المقدمة الرابعة من فروع ونتائج المقدمة الثالثة، او انها تعبير آخر عنها، وقد جعلها المقرر الكاظمي تعبيراً آخر عن المقدمة الثالثة، ولكنه بعد ذلك ذكر ان المطلب يبتني على مقدمتين ثم ذكرهما بالنحو المتقدم، كما حكم بالتلازم بينهما.

وعليه، فلم يكن وجه لتعداد المقدمات وتطويل الكلام.

كما انه يرد على هذا النحو من البيان انه أخص من المدعى، اذ التجري المبحوث عنه أعم من مورد العلم وغيره، فالاستدلال على ثبوت العقاب بان موضوعه العلم لا يفي باثباته في مطلق موارد التجري.

ثم انه اختلف التقريران في الاستدلال على هذه المقدمة ـ أعني الثالثة ـ فقد جاء في تقرير الكاظمي الاستدلال عليها بان المصادفة وعدمها خارجة عن الاختيار فيمتنع ان يعلق ثبوت العقاب على المصادفة وجاء في تقريرات السيد الخوئي الاستدلال عليها بان دخالة مصادفة الواقع يستلزم عدم فعلية الحكم لعدم احراز مصادفة القطع للواقع لاحتمال ان يكون قطعه غير مصادف.

ولا يخفى عليك ما في كلا الدليلين من الفساد.

اما الاول: فلان هذا الوجه ذكره الشيخ في الرسائل ودفعه بان المصادفة اختيارية، راجع تعرف[1].

واما الثاني: فلان القاطع لا يحتمل الخلاف، بل هو يرى مصادفة قطعه للواقع والا كان خلف فرض كونه قاطعاً، ومن الغريب انه لم يتعرض في مقام الرد الى ذلك اصلاً.

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٥ ـ الطبعة الاولى.

ثم انه (قدس سره) ناقش كلتا المقدمتين:

فناقش الثالثة: بان العلم وان كان تمام الموضوع لكن في صورة انكشاف الخلاف لا علم، بل لم يكن سوى الجهل المركب ولا معنى لترتيب آثار العلم عليه.

وناقش الرابعة: بان القبح الفاعلي المستلزم للعقاب هو الناشئ عن القبح الفعلي كما في موراد المعصية اما الناشئ من حيث الباطن وسوء السريرة فلا دليل على استلزامه للعقاب.

ولا يخفى ان مناقشة المقدمة الثالثة ليست على ما ينبغي، فانه كان المتجه التعرض لدليل الخصم على عدم دخل المصادفة في ثبوت العقاب وانكاره، لا انكار اصل الدعوى رأسا.

ولا بأس بالتنبيه على شيء وهو: ان الشيخ والمحقق النائيني عبر كل منهما بالقبح الفاعلي، لكن اختلفا في المقصود منه، فاراد المحقق النائيني به جهة صدور الفعل وهي تختلف بالمنشأ، فتاره تنشأ عن القبح الفعلي واخرى تنشأ عن خبث الباطن، ولكن الشيخ اراد به نفس سوء السريرة وخبث الباطن، ولذا نفى العقاب عليه لانه وصف غير اختياري، ولم يستطع المحقق النائيني نفي استحقاق العقاب عن القبح الفاعلي، بل غاية ما استطاع هو التشكيك لانه اراد به امراً اختياريا قابلا لاستحقاق العقاب عليه. فالتفت ولا تغفل.

ويتحصل: ان ما ورد في تقريرات المحقق النائيني من تقريب الاستدلال على ثبوت العقاب في مورد التجري وردّه مما لا محصل له، فلَيته لم يتعرض اليه بهذا التفصيل.

يبقى الكلام فيما ذكره الشيخ (قدس سره) من وجود ما يدل من الكتاب والسنة على ثبوت العقاب على قصد المعصية، كقوله(صلى الله عليه وآله): «نية

الكافر شرّ من عمله»[١]، وما ورد من: «انه اذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار. قيل: يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: لانه اراد قتل صاحبه»[٢]، وما ورد في ثبوت العقاب على بعض المقدمات بقصد الحرام كغرس العنب لاجل الخمر[٣]، ومثل ما ورد من:«ان الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم وان على الداخل إثم الرضا وإثم الدخول»[٤]، وقوله تعالى:﴿وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله﴾[٥]، وغير ذلك، ما يصل الى حد التواتر.

وفي قبال هذه الادلة روايات كثيرة دالة على العفو عن القصد وعدم ترتب العقاب.

ولاجل ذلك تصدى الشيخ للجمع بين الطائفتين دفعا للتعارض. فذكر للجمع وجهين:

الاول: ان يراد بما دل على العفو مجرد القصد من دون الاشتغال بأي مقدمة ويراد بما دل على العقاب القصد المستتبع للحركة.

الثاني: ان يراد بما دل على العفو القصد مع الارتداع بعده ويراد بما دل على العقاب القصد المستمر.

وقد مر ايراد المحقق النائيني (قدس سره) عليه بانه جمع تبرعي لا شاهد عليه.

وعليه فتصل النوبة الى التعارض والتساقط.

ولكن لا مجال لدعوى التساقط بعد ان كانت اخبار العقاب تصل الى

---

(١) الكافي ج ٢ / ٨٤ ح ٢.

(٢) تهذيب الاحكام: ٦ / ١٧٤ـ باب ٧٩ في النوادر ـ حديث ٢٥.

(٣) وسائل النيعة ١١ / ٤١١ و ١٢ / ١٦٥ ـ باب ٥٥ من ابواب ما يكتسب به ـ حديث ٤ و ٥.

(٤) نهج البلاغة ـ شرح محمد عبده ـ ٤ / ٦٩٦ ـ قصار الحكم ـ الحكمة : ١٥٤.

(٥) سورة البقرة، الآية: ٢٨٤.

حد التـواتـر وكان بعض أدلته من الكتاب للقطع بالصدور، فلابد من طرح معارضه لانه يباين الكتاب والسنة الواقعية.

هذا ولكن الانصـاف ان كثـيراً مما سيق شاهداً على ثبوت استحقاق العقاب غير صالح للشهادة.وتوضيح ذلك :

اما ما ورد من ان الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم، فهو وارد في الرضا واقرار ما جاء به الغير من المعصية وليس مورده قصد إتيان المعصية، الذي هو محل الكلام، فهو يرتبط بباب وجوب انكار المنكر بالقلب اذا لم يتمكن من انكاره باليد او اللسان، فلا يرتبط بما نحن فيه.

واما قوله تعالى:﴿إن تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله﴾ فليس المراد ثبوت العقاب على نية السوء، بل المراد الظاهر منها هو ان ما فرض كونه محرما من الامور القلبية الحال فيه سواءٌ بين الابداء والاخفاء لاطلاع الله تعالى عليه، فموضوعه ما فرض كونه محرما من افعال النفس كالشرك والنفاق، وان الحال فيه اذا اختلف على الناس بين الابداء والاخفاء فهو لا يختلف على الله سبحانه. فلا تكون الآية مرتبطة بتحريم مطلق نية السوء. والشاهد على ما ذكرنا هو عدم ارادة العموم منها جزما لو اريد منها المعنى الاول لعدم العقاب على ما في النفس من الامـور غير الاختيارية كما لا عقـاب على نية المباح والـواجب والمكـروه والمستحب والآية تأبى عن التخصيص مع انه تخصيص مستهجن لانه بالاكثر.

واما ما ورد من العقاب على ارادة القتل، فهو لا يدل على العقاب على مطلق قصد المعصية، اذ من المحرمات ما يحرم جميع مقدماته شرعا او بعضها نظير حرمة غرس العنب لاجل التخمير، وحرمة مقدمات الربا، والرواية تدل على ان ارادة القتل كذلك، فهذه تكون محرمات نفسية كالفعل، وليس العقاب عليها من باب انه تجرّ وقصد للحرام.

ومن الغريب ان الشيخ (قدس سره) ساق ما دل على ثبوت العقاب على غرس العنب للخمر من ادلة ثبوت العقاب على قصد المعصية مع انه يلتزم بان غرس العنب محرم شرعا نفسيا.

وبالتأمل فيما ذكرناه في هذه الموارد يظهر الاشكال في دلالة غيرها فلا حاجة الى الاطالة.

وجملة القول: ان ما دل على ثبوت العقاب على القصد لو وجد فهو ليس بمقطوع الصدور فلا يعدو كونه خبراً واحداً، فتقع المعارضة بينه وبين ما دل على العفو، والنتيجة هي التساقط فتدبر.

وبالنتيجة: انه لا دليل من العقل ولا من الشرع على استحقاق المتجري للعقاب.

يبقى الكلام في جهات:

الاولى: ان موضوع البحث في التجري لا يختص بصورة العلم - كما أشرنا اليه سابقا -، وانما يعم صورة قيام الامارة على التكليف، بل بعض صور احتمال التكليف كاحد الطرفين في العلم الاجمالي - ان لم نلحق المورد بالعلم -، وكالشبهة البدوية قبل الفحص والجامع هو عدم المومن من الواقع، بحيث لو صادف الواقع كان للمولى عقابه.

واما وجود الفرق بين القول بجعل الامارة من باب السببية والقول بجعلها من باب الطريقية فلا نوقع البحث فيه لعدم الاثر المترتب عليه.

الثانية: انه بناء على ثبوت العقاب على التجري ففي مورد المعصية ومصادفة الواقع هل يتعدد العقاب او يتحد؟، والمنسوب الى صاحب الفصول هو القول بالتداخل[1].

---

(١) الحائري الشيخ محمد حسين. الفصول الغروية / ٨٧ - الطبعة الاولى.

والاحتمالات اربعة:

الاول: ما ذهب اليه صاحب الكفاية من وحدة العقاب لوحدة سببه وهو كون العبد في مقام الطغيان[١].

الثاني: ما يظهر من المحقق الاصفهاني من وحدة العقاب لوحدة سببه، وهو الهتك المعنون به الفعل، سواء في التجري او المعصية الحقيقة[٢].

فالفرق بين القولين: ان منشأ العقاب على الاول وهو الهتك عنوان للفعل النفسي وهو واحد في كلا المقامين ـ أعني التجري والمعصية الحقيقية ـ وعلى الثاني عنوان للفعل الخارجي وهو أيضا واحد، فمنشأ العقاب واحد.

الثالث: وحدة العقاب مع تعدد السبب من باب التداخل وهو المنسوب الى صاحب الفصول.

الرابع: تعدد العقاب لتعدد سببه.

ثم ان ايقاعنا البحث في هذه الجهة تنزلي لما تقدم منا من انكار استحقاق المتجري للعقاب، وقد تقدم تقريبه.

ولا بأس بتوضيح الحال فيه فنقول: الذي يمكن ان يتمسك به القائل باستحقاق العقاب ـ وهو الجامع تقريبا بين من أعطى المطلب صورة علمية ومن اعطاه صورة وجدانية ـ هو انه لا اشكال ولا ريب في ان العقلاء يرون صحة مؤاخذة المولى لعبده اذا صار في مقام الجريان على خلاف مقتضى العبودية ولو لم تصدر منه المخالفة الحقيقية، فاذا رفع العبد يده لضرب المولى ولم يتمكن من ضربه كان للمولى عقابه وذمه، لانهم يرون ذلك هتكا وظلما للمولى وطغيانا عليه.

وهذا الوجه لا يخلو عن مغالطة، بيان ذلك: ان الظلم انما يتحقق بالخروج عن الحقوق المفروضة لشخص على غيره، وفي قباله العدل فانه الاستقامة في

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٦٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ١٤ ـ الطبعة الاولى.

هذا المقام وعدم الانحراف عن اداء الحق المفروض عليه.

وعليه، فتصدي العبد للمعصية مع عدم الوقوع فيها.

تارة: ينشأ عن استخفافه بالمولى وأمره وبقصد توهينه والاستهزاء به وعدم المبالاة بما يترتب عليه المعصية من عقاب.

واخرى: لا ينشأ من ذلك، بل مقام المولى محفوظ في نفسه وخوفه من عقابه موجود ولكنه يرجو مغفرة المولى لعلمه بانه رحيم او يرجو شفاعة من هو مقرب عند المولى في حقه.

ففي الاول: يصدق الظلم والهتك، ولكنه لا من باب التجري، بل من باب ان الاستخفاف والاستهزاء ونحو ذلك مبغوض للمولى، فالاتيان به يكون معصية حقيقية فيكون ظلما لانه خروج عن زي العبودية ومقتضى الرقية، اذ مقتضاها اطاعة المولى في اوامره ونواهيه. فهذا النحو خارج عن محل الكلام.

واما في الثاني: فلا تصدق العناوين المتقدمة اذ تصديه لا يعد ظلما لانه لم يثبت تحريمه ومطالبة المولى بعدمه كي يكون خروجا عن مقتضى العبودية، كما انه لا يعد هتكا بعد ان كان تصديه برجاء المغفرة او الشفاعة، مع ان الهتك يتقوم بالاعلان بالعمل، والمبحوث عنه اعم من صورتي الاعلان والاسرار. نعم لو صادف المعصية استحق العقاب لانه خالف مولاه فيكون ظلما له.

وبالجملة: الرقية والعبودية انما تقتضي اطاعة المولى فيما يريده وعدم الخروج عن مرادات المولى، والتصدي الى الخروج مع عدم الخروج لا يعد خروجا فلا يكون ظلما.

ولو سلمنا ذلك، يقع الكلام في تعدد العقاب لو صادف المتجري المعصية الحقيقية.

والذي نراه قريباً: هو التداخل في موضوع العقاب وسببه ـ لا في المسبب كي يشكل بان التداخل في المسببات انما يثبت في المورد غير القابل للتعدد

كالقتل لا في المورد القابل للتعدد نظير العقاب ـ بيان ذلك: انه لا اشكال في كون التجري من اوصاف وعناوين التصدي والعزم كما يراه صاحب الكفاية وتقدم تقريبه. كما انه لا اشكال في كون العقاب والثواب في مورد المعصية والطاعة على نفس ما به المخالفة وما به الموافقة، فيعاقبه ويونبه على عدم سفره لو أمره بالسفر ولم يسافر، كما يشكره على سفره لو سافر كما انه لا اشكال في عدم تعدد العقاب والثواب في مورد المعصية والاطاعة، اذ المرجع هو الارتكاز العقلائي في هذا الباب وهو قاض بما ذكرناه، اذ لا نرى ان السيد يعاقب العبد عقابين اذا خالف أمره او نهيه، ويثيبه ثوابين اذا وافق احدهما، ثواب على قصد الطاعة وثواب على نفس الطاعة، فنستكشف من مجموع ذلك ان التجري انما يكون سببا وموضوعا للعقاب على تقدير عدم المصادفة والا فهو يندك في المعصية الحقيقية ويكون التأثير لها لا له.

ولعل هذا هو مراد الفصول. ومنه ظهر ما في الاحتمالين الاولين من النظر كما لا يخفى. فتدبر.

الثالثة: في الثمرة العملية لهذا البحث، وهي ما ذكره المحقق العراقي[1] (رحمه الله) بتوضيح منا: من انه بناء على قبح التجري ومبعديته وانطباقه على نفس العمل المتجرى به، لو قامت امارة على حرمة شيء ذاتا كما لو قامت على حرمة صوم هذا اليوم كيوم العيد، فلا يمكن الاتيان بهذا العمل برجاء المطلوبية واقعا، لانه قبيح ومبعد، اذ الاتيان به تجرّ فلا يصلح للمقربية ولا يقع عبادة.

واما بناء على ما ذهب اليه الشيخ من انه لا قبح في العمل المتجرى به وانما الذم على الصفة الكامنة في النفس التي يكشف عنها التجري، وهي خبث

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٤٢ (القسم الاول) ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

السريرة وسوء الباطن، فلا مانع من الاتيان بالصوم برجاء المطلوبية، لصلاحيته للمقربية في نفسه لعدم كونه قبيحا على تقدير عدم المصادفة، وليس في البين الا خبث السريرة وهو لا ينافي التقرب بالعمل.

واما بناء على ما ذهب اليه صاحب الكفاية من ان التجري من عناوين فعل النفس والذم والعقاب عليه، لا على الصفة الكامنة في النفس ولا على الفعل الخارجي، فنفس الفعل الخارجي يصلح للمقربية في نفسه لعدم انطباق العنوان القبيح عليه.

ولكن بناء على ما تقدم من انه يعتبر في المقربية أمران: أحدهما: صلاحية الفعل للمقربية في نفسه والاخر: ان لا يشتمل على القبح الفاعلي بمعنى قبح جهة الصدور. بناء على هذا لا يصح العمل لقبح جهة صدوره، اذ المفروض ان قصد العمل قبيح لانه معنون التجري.

فالنتيجة: ان العمل لا يصح الا بناء على رأي الشيخ (رحمه الله). فتدبر.

ثم ان الشيخ تعرض الى بيان صور التجري، ولا حاجة الى التعرض اليها، اذ ليس بذي أثر مهم.

الجهة الخامسة: في القطع الموضوعي.

وهو ما يؤخذ في موضوع الحكم الشرعي بحيث يترتب الحكم على وجوده، في قبال القطع الطريقي وهو ما يكون طريقا وكاشفا عن الواقع لا غير. ومحل البحث في السابق هو القطع الطريقي.

اما الموضوعي فتحقيق الكلام فيه في هذه الجهة.

وقد تعرض اليه الشيخ في كلامه، وعقد له صاحب الكفاية أمرا مستقلا[1]، وذكر ان القطع بالحكم لا يمكن ان يؤخذ في موضوع حكم مماثل

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٦٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

لحكم متعلقه أو مضاد له وانما يؤخذ في موضوع حكم يخالف الحكم الذي تعلق به، كما اذا قال المولى:«اذا قطعت بوجوب الصلاة يجب عليك التصدق»، وقد أشار الى الوجه في ذلك في الامر الرابع ونوكله الى محله، ونتكلم الآن فيما أفاده ونفرضه مسلما. والكلام في القطع الموضوعي يقع من جهتين:

الجهة الاولى: في اقسامه. والذي ذكره الشيخ وتبعه عليه صاحب الكفاية ان اقسامه أربعة: لانه اما ان يكون جزء الموضوع او تمامه، وعلى كلا التقديرين اما ان يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه او يوخذ بما هو صفة خاصة، وذكر صاحب الكفاية في مقام ايضاح القسمين الاخيرين، ان العلم من الصفات الحقيقية ذات الاضافة، ومنه قيل: ان العلم نور لنفسه ونور لغيره، فلذا صح ان يؤخذ بما هو صفة خاصة بالغاء جهة كشفه أو اعتبار خصوصية اخرى فيه مع جهة كاشفيته. وان يؤخذ بما هو طريق ومرآة لمتعلقه وحاك عنه.

فالذي يظهر من كلامه ان اخذ القطع بما هو صفة يكون بطورين:

احدهما: يرجع الى الغاء جهة كشفه.

والآخر: يرجع الى أخذ خصوصية اخرى فيه مضافا الى جهة كشفه.

ولكن المحقق الاصفهاني ناقش في امكان اخذ القطع بما هو صفة.

واطال في نقاشه، وخلاصة مناقشته: ان قوام القطع وذاته التي بها يتميز عن غيره من الصفات ويكون بها قطعا هو كاشفيته التامة، فاخذه في الموضوع مع الغاء جهة كشفه غير معقول، فانه نظير أخذ الانسان في موضوع الحكم مع الغاء انسانيته.

وتعرض الى ما ذكره صاحب الكفاية من ان العلم نور لنفسه ونور لغيره وبيّن انه لا ينفع في الدعوى[1].

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ١٤ ـ الطبعة الاولى.

والذي نقوله في المقام بنحو الاختصار النافع: ان اخذ القطع موضوعا بالغاء جهة كشفه غير سديد، لانه ان اريد من الغاء جهة كشفه ما هو الظاهر من عدم ملاحظة كاشفيته بالمرة، فيرد عليه ما ذكره المحقق الاصفهاني، من انه يتنـافى مع اخـذ القطع موضوعا. وان اريد منه عدم ملاحظة ارتباطه بمتعلقه واضـافتـه اليه، فهو يلازم ثبوت الحكم عند ثبوت القطع بأي شيء كان، اذ المفـروض ان المأخوذ في الموضوع هو الكاشف التام بلا ملاحظة اضافته الى متعلقه الخاص، فلا خصوصية لتعلقه بهذا الامر دون ذاك وهذا محذور كبير.

اذن، فاخـذ القـطع موضـوعا بنحو الصفتية بالطور الاول لا يمكننا الالتزام بصحته نعم أخذه بالطور الثاني لا مانع منه، بان تلحظ في القطع مع جهة حكايته وكاشفتيه عن المتعلق الخاص خصوصية اخرى فيه، كخصوصية ركون النفس واستقرارها بالنحو الخاص الملازمة للقطع، اذ هي من آثار القطع بشيء، ولا تترتب على غيره.

ومنه ظهر: ان توجيه اخذ القطع بنحو الصفتية بملاحظة هذه الجهة فيه، أعني جهة ركون النفس وثباتها ـ كما ورد في تقريرات بحث السيد الخوئي ـ، لا يجدي في دفع الاشكال السابق، لما عرفت ان اخذ القطع بلا ملاحظة جهة كشفه امر لا يمكن القول به. فما ذكر خلط بين الطورين، فالتفت.

وكما انكر المحقق الاصفهاني اخذ القطع موضوعا بنحو الصفتية، انكر المحقق النائيني اخذ القطع تمام الموضوع بنحو الطريقية، فذهب الى انه لابد ان يكـون مأخـوذاً جزء المـوضوع، فالاقسام لديه ثلاثة، وعلل ذلك بان النظر الاستقـلالي في القـطع الـطريقي يتعلق بمتعلقه وبالواقع المنكشف به وبذي الـطريق، امـا القـطع فهو مغفول عنه وملحوظ مرآة للغير شأن كل كاشف وطريق، واخذه في تمام الموضوع يلازم غض النظر عن الواقع وملاحظته القطع

مستقلا، وهذا خلف[١].

ولكن هذا التعليل عليل، وهو ناشٍ من الخلط بين مقام الجعل، ومقام تعلق القطع بشيء، بيان ذلك: ان من ينظر إلى الكتاب بواسطة نظارته يغفل عن نظارته وانما نظره المستقل متعلق بالكتاب الذي جعل النظارة طريقاً إليه، ولكن الشخص الذي ينظر إلى هذا الناظر ويرى كاشفية وآلية النظارة، يستطيع ان يتعلق نظره مستقلا وغرضه بالنظارة ذاتها من دون ان يكون للكتاب أي دخل فيه.

وفي ما نحن فيه من هذا القبيل، فان من يتعلق نظره الاستقلالي بالمقطوع ويغفل عن القطع هو القاطع نفسه، اذ كون القطع طريقا لديه يلازم لحاظه آلة وبنحو المرآتية[٢]، اما الجاعل الذي يريد ان يجعل حكما على هذا القطع له ان يقصر نظره على القطع، بمعنى انه يرتب الحكم على القطع بلحاظ كشفه لكن من دون ان يكون لوجود المتعلق في الخارج أي أثر، لتمكنه من لحاظ القطع بنحو الاستقلال لا الآلية والمرآتية، نظير من ينظر الى المرآة لا ليرى صورته بها، بل ليرى جودتها وجنسها. فظهر لك الخلط بين المقامين.

وعلى هذا فلا مانع من اخذ القطع بنحو الطريقية تمام الموضوع بان لا يكون للمصادفة أي دخل في ثبوت الحكم.

الجهة الثانية: في قيام الإمارات والاصول مقام القطع الطريقي والموضوعي باقسامه.

لا اشكال بين الاعلام في قيام الامارة بدليل اعتبارها مقام القطع الطريقي، بمعنى ان نفس ما يترتب على القطع من المنجزية والمعذرية يترتب

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٢ / ٥ ـ الطبعة الاولى.

(٢) انكر المحقق الاصفهاني صحة التعبير باللحاظ الآلي والاستقلالي بالنسبة الى القطع، وليس محل البحث فيه ههنا، ونحن انما عبرنا بذلك تمشياً لا التزاماً بصحته، لعدم تنقيح احد الطرفين.

على الإمارة.

انما الاشكال والكلام في قيامها بدليل اعتبارها مقام القطع الموضوعي باقسامه.

وقد ذهب الشيخ الى قيامها مقام القطع الموضوعي الطريقي دون الصفتي[١] وتبعه على ذلك المحقق النائيني[٢].

وانكر صاحب الكفاية قيامها مقام القطع الموضوعي باقسامه، وابتدأ بنفي قيام الامارة مقام القطع الصفتي، ثم عطف عليه قيام الامارة مقام الموضوعي الطريقي ونفاه بعين ما نفى به قيامها مقام الصفتي[٣]، ولاجل ذلك قد يتساءل عن وجه التفكيك بين القسمين في البيان مع اشتراكهما في الحكم والدليل.

ولوضوح الجواب عن هذا التساؤل نقول: علل صاحب الكفاية عدم قيام الامارة مقام القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الصفتية، بان قضية حجية الامارة ترتيب ما للقطع من الآثار بما هو حجة لا بما هو موضوع، لانه يكون كسائر الموضوعات.

وتوضيح ذلك: ان ما يحتمل في مفاد دليل الاعتبار وجوه، مثل جعل المؤدى او جعل الوسطية في الاثبات والطريقية وجعل المنجزية والمعذورية وجعل الحجية ـ كما يأتي تفصيل ذلك في محله ـ، ومن الواضح ان مفاد دليل الاعتبار بأي نحو من هذه الانحاء كان لا يرتبط بالقطع الملحوظ بما انه صفة خاصة اما بالغاء جهة كشفه او باخذ خصوصية اخرى فيه معه، فجعل المؤدى أجنبي بالمرة عن تنزيل الامارة منزلة القطع، وجعل الطريقية والكاشفية لا ينفع بعد ان فرض

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٤ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ٢١ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٣) الخراساني المحقق الشيخ كاظم. كفاية الاصول / ٢٦٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

ان جهـة الكشف ملغـاة في القطع الصفتي، او انها معتبرة بضميمة خصوصية اخرى، وهكذا الحال في جعل المنجزية او الحجية.

وبالجملة: القطع المأخوذ موضوعا بنحو الصفتية كغيره من موضوعات الاحكام لا ينظر اليه دليل اعتبار الإمارة بأي نحو كان مفاده.

ولكن الامر ليس بهذه المثابة من الوضوح بالنسبة الى القطع الموضوعي الطريقي، فقد يتخيل ارتباط دليل اعتبار الامارة به.

ولكنه نفاه أيضا بانه ذو جهتين واثرين: أحدهما: أثره المتأخر عنه، وهو ما يترتب عليه وبه يكون موضوعاً للحكم. والآخر: الاثر السابق عليه وهو ما تعلق به وبه يكون طريقاً للحكم وكاشفا. ودليل الاعتبار بأي نحو كان مفاده انما يتكفل جعل الإمارة بلحاظ الواقع السابق على القطع لا اللاحق، بل القطع بلحاظ اثره اللاحق كسائر موضوعات الاحكام لا ينظر اليه دليل اعتبار الإمارة.

ثم تعرض الى ما قد يقال في تقريب قيام الامارة مقام القطع الطريقي والموضوعي بنحو الطريقية: من ان دليل الاعتبار يتكفل نفي احتمال الخلاف، فهو ينزل الامارة منزلة العلم، ومقتضى اطلاقه تنزيل الامارة منزلة العلم من جهة كونه طريقا ومن جهة كونه موضوعا، فتقوم الإمارة مقام القطع الطريقي والموضوعي[1].

وحكم بفساده، والوجه فيه: ما ذكره من انه لابد في التنزيل من لحاظ المنزل والمنزل عليه، ولحاظ القطع والامارة في تنزلها منزلة القطع الطريقي لحاظ آلي، لان النظر في الحقيقة الى الواقع والمؤدى، ولحاظهما في تنزيلها منزلة القطع الموضوعي استقلالي، لان النظر الى أنفسهما، فيلزم من تكفل الدليل الواحد

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٤ ـ الطبعة الاولى.

لكلا التنزيلين اجتماع لحاظين الآلي والاستقلالي في شيء واحد وهو محال، فلابد ان يكون الدليل متكفلا لاحدهما، وهو تنزيلها منزلة القطع الطريقي لانه هو الظاهر من دليل الاعتبار.

واضاف الى ذلك: انه لولا المحذور الذي ذكرناه لامكن ان يلتزم بان مقتضى اطلاق دليل اعتبار الإمارة المتكفل لالغاء احتمال الخلاف قيام الامارة مقام القطع الموضوعي بجميع اقسامه حتى المأخوذ بنحو الصفتية هذا ما أفاده في الكفاية[1].

وخالفه المحقق النائيني ـ كما أشرنا اليه ـ فذهب الى قيام الامارة بدليل اعتبارها مقام القطع الموضوعي الطريقي دون الصفتي، وقدم لايضاح ذلك مقدمات اطال في الكلام فيها، فانه بعدما ذكر ان المجعول في باب الامارات هو الكاشفية التامة والمحرزية، وان الدليل الدال على اعتبارها يتكفل تنزيلها منزلة القطع من جهة كاشفيته عن الواقع ومحرزيته له، وذكر ان حكومة الإمارة على ادلة الاحكام الواقعية حكومة ظاهرية، وعبّر عنها تارة: بالحكومة في مقام الاثبات في قبال الحكومة الواقعية، وهي الحكومة في مقام الثبوت، باعتبار ان دليل الامارة لا يتكفل التوسعة اوالتضييق في الواقع، بل في طريق احرازه. واخرى: بانها ما كانت في طول الواقع، باعتبار ان حكومة دليل الإمارة بلحاظ وقوعها في طريق احراز الواقع في رتبة الجهل به، لا بلحاظ التوسعة في رتبة الواقع نفسه.

بعد ان ذكر ذلك بتفصيلٍ، ذكر ان كلام الكفاية واشكالها يتأتى بناء على جعل المودّى في باب الإمارة. اما بناءً على ما اختاره من جعل المحرزية والكاشفية والوسطية في الاثبات، فلا يتم ما ذكره صاحب الكفاية، إذ لم يلحظ

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٦٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت(ع)

الواقع والمودّى في مقام التنزيل كي يرد عليه انه مستلزم لاجتماع اللحاظين، بل لم يلحظ سوى الإمارة والقطع، ودليل الاعتبار يتكفل جعلها بمنزلة القطع في المحرزية فتقوم بمقتضى هذا المقام مقام القطع الطريقي المحض والموضوعي اذا كان بنحو الطريقية، كما هو واضح جدا[١].

وانت خبير بان ما ذكره ليس دفعا للاشكال حقيقة، بل التزام به على المبنى الذي بنى عليه من جعل المؤدى الذي يظهر من كلمات الشيخ[٢] وبعض كلمات صاحب الكفاية[٣]، وانما هو حل للمشكلة بالتزامه في باب الإمارة بان المجعول هو المحرزية، وهذا لا يجدي في رفع الاشكال عن الشيخ ومن يلتزم بمبَناه.

ثم ما ذكره من الحكومة الظاهرية واختلاف التعبير عنها، للبحث عن صحته وسقمه مجال آخر ليس محله ههٰنا، اذ لا يرتبط بما نحن فيه قيد شعرة، وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى مفصلا وستعرف انه مجرد اصطلاح لا واقع له. فانتظر.

وانما الذي نورده عليه ههٰنا باختصار: هو ان الحكومة كما فسرها هو وغيره تتقوم بنظر احد الدليلين الى الآخر بتضييق في مدلوله او توسعة، فاذا كان دليل اعتبار الإمارة يتكفل جعل الكاشفية وتنزيل الامارة منزلة العلم في الوسطية في الاثبات ـ كما التزم به مع الغض عن مناقشته ـ كان ناظرا الى الدليل الواقعي المتكفل لترتيب الاحكام على القطع، وعليه تكون حكومته عليه حكومة واقعية ليس فيها كشف خلاف، بل يكون انكشاف خلاف الامارة من باب تبدل الموضوع ولا نظر له الى الواقع بحال كي يدعى ان حكومته عليه

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ٢١ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي .

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٥ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول ٢٧٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

بالحكومة الظاهرية.

وبالجملة: لو كان دليل الاعتبار ناظرا الى ترتيب آثار الواقع كان لما ذكره من دعوى الحكومة الظاهرية صورة ـ وان كان في نفسه محل اشكال ـ ولكنه ليس كذلك، بل هو ناظر الى ترتيب آثار القطع، فالحكومة على هذا واقعية. فتدبر.

ثم ان المحقق الاصفهاني (قدس سره) بعد ان استشكل في صحة دعوى تعلق اللحاظ آليا كان او استقلالياً بالقطع، لانه هو عين الحضور واللحاظ فلا يقبل تعلق اللحاظ، وليس هو واسطة في اللحاظ كالمرآة، تعرض الى ما ذكره صاحب الكفاية، ومحصل ما ذكره: هو ان تكفل الدليل الواحد تنزيل الامارة منزلة القطع الطريقي والموضوعي غير ممكن لكنه لا من جهة استلزام اجتماع اللحاظين في شيء واحد، بل من جهة اخرى، فهو يشترك مع صاحب الكفاية في النتيجة ويختلف معه في طريق الوصول اليها.

اما ما أفاده بتوضيح منا وتصرف، فهو: ان الدليل المبحوث عنه تارة: يكون لسانه تنزيل الظن منزلة القطع. واخرى: يكون لسانه تنزيل المظنون منزلة المقطوع.

فان كان بالنحو الاول: فالقطع ليس من وجوه متعلقه حتى يدعى انه يمكن الحكم على متعلقه بواسطته، فيلزم من الحكم عليه وعلى متعلقه اجتماع اللحاظ الاستقلالي والآلي، اذ ليست نسبته الى متعلقه نسبة الكلي الى فرده ولا نسبة العنوان الى معنونه، لكنه حيث كان من الصفات التعلقية التي تتقوم في وجودها بمتعلقها، كان تصور مفهوم القطع ملازماً لحضور صورة المقطوع في الذهن.

وعليه، فاذا اريد الحكم على المظنون بواسطة الكناية عنه بالظن لزم اخذ الـظن قنـطرة للانتقال الى لازمه، واذا اريد الحكم عليه لزم أخذه على وجه

الاصالة والحقيقة، فيلزم من تعدد التنزيل اخذ الظن قنطرة وعدم اخذه كذلك، وهو ممتنع لانه من باب اجتماع النقيضين، فالقضية الواحدة لا تعقل ان تكون كنائية وحقيقية، اذ المحذور فيه نظير محذور اجتماع اللحاظين الآلي والاستقلالي.

ودعوى: انه بعد فرض التلازم بين الظن والمظنون والقطع والمقطوع، لا يحتاج الى الكناية بل يمكن تأدي كلا التنزيلين بلا أي محذور، بل يكون احدهما مؤدى المدلول المطابقي والآخر مؤدى المدلول الالتزامي، فهناك مفهومان مستقلان متلازمان كل منهما يفيد شيئا غير ما يفيده الآخر، نظير ان تقول«زيد كثير الرماد» وتقصد الاخبار عن كثرة رماده بالمطابقة وكرمه بالالتزام.

تندفع: بان هذا انما يصح لو كان التلازم بين الحكمين نظير:««زيد كثير الرماد»»، فان اثبات احد الحكمين يلازم ثبوت الآخر، فيمكن ان تقصد تاديته بالمدلول الالتزامي، وما نحن فيه ليس كذلك، اذ التلازم بين الموضوعين، اذ لا ملازمة بين تنزيل الظن منزلة القطع وتنزيل المظنون منزلة المقطوع، وانما التلازم بين الظن والمظنون لا اكثر، فليس الحكم الآخر مدلول التزامي للقضية كي يمكن قصد تأديته بنحو الإلتزام، فلا يكون الدليل على احدهما دليلا على الحكم الآخر بالالتزام، فتتوقف إفادة الحكم الآخر على الكناية .

وان كان بالنحو الثاني: فالمظنون والمقطوع وان كانا وجهين لمتعلق الظن والقطع، فيمكن لحاظهما طريقاً لذات المظنون والمقطوع كما يمكن لحاظهما بانفسهما، وحينئذ يمكن دعوى استلزام جعل كلا التنزيلين لاجتماع اللحاظين الآلي والاستقلالي في أمر واحد.

ولكن الاشكال ليس من هذه الجهة لاندفاعها بان الحكم على كلا التقديرين ليس على عنوان المقطوع والمظنون بالحمل الاوّلي، وانما هو على ما هو مقطوع ومظنون بالحمل الشائع، غاية الامر ان الحكم على ذات المظنون على تقديرٍ وعلى الذات بما هو مظنون على تقدير آخر، فاذن العنوان على كلا

التقديرين ملحوظ آلة والمعنون على كلا التقديرين ملحوظ استقلالاً.

وانما الاشكال من جهة اخرى وهي: ان الحكم على ذات المظنون يرجع الى الغاء دخالة تعلق الظن بها باعتبار ان الإطلاق عبارة عن رفض القيود لا الجمع بين القيود، والحكم على المظنون بما هو مظنون يرجع الى اعتبار تعلق الظن، ولا يمكن ان يتكفل الدليل الواحد بيان كلتا الجهتين، أعني عدم دخالة تعلق الظن ودخالته، لانه بيان للمتناقضين. فتدبر.

ثم انه نبه في ضمن كلامه الى ان موضوع الأدلة هو الظن والقطع لا المظنون والمقطوع. فانتبه[1].

اقول: قد أشرنا الى ان المحقق الإصفهاني يتفق بالنتيجة مع صاحب الكفاية، ولكنه يختلف معه في الطريق، فكلامه ههٰنا أشبه بما تقدم منه من ايراده على صاحب الكفاية في منعه لأخذ قصد الامر في متعلق الامر لانه دور،ـ ايراده عليه ـ بانه ليس بدور ولكنه خلف، فليس بذي ثمرة عملية، وانما هو ذو ثمرة علمية اصطلاحية، فكان علينا عدم التعرض اليه،.

ولكن المحقق الاصفهاني وان انتهى بكلامه الى موافقة صاحب الكفاية في الاختيار، لكننا بكلامه ننتهي الى مخالفتهما معاً ـ وبذلك تظهر لك ثمرة التعرض لكلامه ـ.

وذلك: لان ما ينتهي اليه كلام المحقق الإصفهاني في النحو الاول هو كون المحذور في عدم تكفل الدليل لكلا التنزيلين محذورا اثباتياً لا ثبوتيا.

وذلك: لان كلاً من مفهومي القطع والمقطوع والظن والمظنون حاضر في الذهن مستقلا بنفسه لغرض الملازمة بين القطع والظن وبين المقطوع والمظنون، فاذا جاء اللفظ الدال على القطع انتقل الذهن اليه كما انتقل الى لازمه وهو

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ١٦ ـ الطبعة الاولى.

المقطوع ومثله الظن.

وعليه، فلا مانع من ان يتكفل الدليل الواحد لكلا التنزيلين، اذ ليس فيه أي محذور بعد ان كان المفهومان حاضرين بانفسهما في الذهن.

وانما الكلام في دلالة الدليل على كلا التنزيلين. وهو بحث اثباتي.

وبهذا البيان يظهر لك الفرق بين كلام الكفاية وكلام الإصفهاني، فان كلام الكفاية يرجع الى كون المحذور ثبوتيا لا يرتبط بالدليل اصلا، بل يرتبط بمقام الجعل، اذ هو يرى انه لا يحضر في الذهن الا مفهوم واحد وهو مفهوم القطع، فاذا اريد جعل كلا الامرين لزم لحاظه استقلالياً وآلياً وهو ممتنع. واما ما ذكره المحقق الاصفهاني فهو ينتهي الى ان الحاضر في الذهن كلا المفهومين فلا يلزم من اعتبار الأمرين أي مانع.

وبما ان كلام الاصفهاني متين لا شائبة فيه، فلابد من ايقاع البحث في مقام الاثبات. وعليه فان قامت قرينة على تكفل الدليل لكلا التنزيلين فلا مانع من الاخذ به.

ولا يخفى ان الذي يحتاج الى القرينة هو تنزيل المؤدى منزلة المقطوع، اذ تنـزيل الإمارة منزلة القطع هو ظاهر الكلام الاوّلي وغيره يحتاج الى قرينة، والانتهاء الى هذا الوجه وان تفردنا به لكن منشأه ما أفاده المحقق الاصفهاني (قدس سره).

وبما ذكرناه تنحل لدينا مشكلة كبيرة، اذ تنزيل الإمارة منزلة القطع الموضوعي له أثر عملي كبير يظهر ذلك في موارد متعددة في الفقه والاصول. فمن الموارد: مورد استصحاب الحكم السابق الثابت بالإمارة، اذ وقع الكلام فيه باعتبار انه يعتبر في موضوع الاستصحاب اليقين السابق ولا يقين في المورد المزبور لان الحكم ثابت بواسطة الامارة.

وقد تفصى عنه صاحب الكفاية: بان دليل الاستصحاب يتكفل جعل

الملازمة بين الحدوث والبقاء، فالدليل الدال على الحدوث يدل على البقاء بضميمة دلالة الاستصحاب على الملازمة[1].

وهذا المعنى قابل للمناقشة والرد كما سيجيء ان شاء الله تعالى في محله.

ولا يخفى انه اذا قلنا بان الامارة تقوم مقام القطع الموضوعي تنحل المشكلة، اذ الاستصحاب كما يترتب على اليقين بالحدوث يترتب على قيام الامارة عليه. فلاحظ والتفت.

ثم ان اشكال صاحب الكفاية(رحمه الله) انما يجري بناء على ان المجعول في باب الامارات هو المؤدى، بمعنى تنزيل الامارة منزلة القطع الطريقي يرجع الى جعل المؤدى بمنزلة الواقع.

واما بناء على كون المجعول هو المحرزية والكاشفية او الحجية او المنجزية، بمعنى انه يتكفل تنزيلها منزلة العلم في إحدى هذه الجهات ـ على اختلاف الآراء ـ وهي تقوم مقام القطع الطريقي بهذا اللحاظ، بناء على ذلك لا مانع من تكفل دليل الاعتبار لكلا التنزيلين، اذ لم يلحظ سوى العلم والامارة، فيمكن ان يقصد تنزيل الامارة منزلة العلم في مطلق آثاره الشرعية والعقلية، فالتفت ولا تغفل.

هذا كله في قيام الإمارات مقام القطع.

واما الاصول: فقد اوقع صاحب الكفاية الكلام أولاً في غير الاستصحاب فذكر انها لا تقوم مقام القطع أصلا حتى الطريقي المحض ببيان: ان المراد من قيامها مقام القطع ترتيب آثاره واحكامه من التنجيز وغيره في موارد جريانها، ولا يخفى ان الاصول العملية عبارة عن وظائف عملية مقررة للجاهل شرعا او عقلا، فهي في طول فقد المنجز والحجة على الواقع.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤٠٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

ثم اورد على نفسه: بان الإحتياط منجز للواقع فلا مانع من الالتزام بقيامه مقام القطع الطريقي. واجاب عنه بان: الاحتياط قسمين: عقلي وشرعي.

اما العقلي: فليس هو الا حكم العقل بالتنجز وليس شيئاً يترتب عليه التنجز.

واما النقلي: فالزام الشارع به وان كان يترتب عليه التنجيز لكنا لا نقول به في الشبهة البدوية وليس شرعياً في المقرونة بالعلم الاجمالي[1].

اقول: البحث في الاصول من هذه الجهة بحث لفظي صرف، اذ انه لاموهم لقيامها مقام القطع الموضوعي، فينحصر البحث في قيامها مقام القطع الطريقي.

ومن الواضح: ان مرجع البحث في هذه الجهة الى ان الاصل المعلوم مفاده واثره والمعلوم جريانه في موارده المقررة بلا شبهة ولا اشكال، هل مقتضى اثره الثابت كونه قائما مقام القطع الطريقي او لا؟.

ولا يخفى ان ذلك بحث لفظي، اذ لا يترتب على اثبات ذلك او نفيه أي أثر وأي تغيير في مقام جريان الاصل وترتب آثاره.

ولاجل ذلك لا يحسن بنا إطالة الكلام مع صاحب الكفاية والتعرض الى نقاط الاشكال في كلامه.

وامّا الاستصحاب: فقد ذكر صاحب الكفاية ان دليل اعتباره لا يفي بقيامه مقام القطع الموضوعي، اذ دليله لابد ان يكون مسوقا اما بلحاظ اليقين او بلحاظ المتيقن لما تقدم في الامارة[2].

اقول: عرفت الحال هناك فلا نعيد.

ثم انه يبتني على الالتزام بجعل المستصحب في باب الاستصحاب.

(١)و(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٦٥ـ طبعة مؤسسة آل البيت(ع).

واما بناء على ان دليل الاعتبار يتكفل جعل اليقين فمن الممكن ان يتكفل باطلاقه تنزيله بلحاظ الموضوع والطريق.

واما بناء على ان المجعول في باب الاستصحاب هو اليقين ولكن بلحاظ الجري العملي ـ كما عليه المحقق النائيني وناقشناه في محله ـ لا بلحاظ الكشف والوسطية في الاثبات، فلا يقوم الاستصحاب مقام القطع الموضوعي أصلا حتى الطريقي منه اذ لم تلحظ فيه جهة الكاشفية، وانما يقوم مقام القطع الطريقي الصرف، فالتفت. هذا تمام الكلام في أصل المطلب.

يبقى الكلام فيما ذكره صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل في تصحيح قيام الامارة او الاستصحاب مقام القطع الموضوعي اذا كان جزء الموضوع.

وبيان ما أفاده: ان دليل الامارة والاستصحاب وان تكفلا جعل المؤدى والمستصحب وتنزيلها منزلة الواقع، لكن يثبت بطريق الملازمة ان القطع بهما ـ بما هما منزلان منزلة الواقع ـ بمنزلة القطع بالواقع، فيثبت احد جزئي الموضوع بنفس مفاد دليل الاعتبار ويثبت الجزء الآخر بالملازمة، وبه يتم المطلب[1].

وقد حكم في الكفاية بان هذا الوجه لا يخلو من تكلف بل تعسف، وعلل ذلك: بان الموضوع اذا كان مركبا من جزئين فلا يصح التعبد باحد الجزئين ما لم يكن الجزء الآخر محرزا بالوجدان او بالتعبد في عرضه، اذ لا يعني للتعبد بالموضوع الا ترتيب الاثر الشرعي عليه، والاثر لا يترتب إلا على كلا الجزئين لا على احدهما.

والتعبد باحد جزئي الموضوع فيما نحن فيه وهو القطع بالواقع في طول التعبد بالجزء الآخر وهو الواقع.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. حاشية فرائد الاصول / ٨ ـ ٩ الطبعة الاولى .

وذلك: لان الملازمة المدعاة هي الملازمة بين تنزيل القطع بالواقع التنزيلي الحقيقي وبين تنزيل المؤدى منزلة الواقع.

ومن الـواضح ان القطع بالواقع التنزيلي في طول تنزيل المؤدى فما لم يتحقق تنزيل المؤدى لا يحصل القطع بالواقع التنزيلي، كي يتحقق تنزيله منزلة القطع بالواقع الحقيقي.

وعليه، فالتعبد باحد الجزئين في طول التعبد بالجزء الآخر، وهو لا ينفع، ففي ظرف التعبد بالواقع وتنزيل المؤدى منزلته لا اثر شرعياً يترتب عليه فلا يصح التعبد به، هذا خلاصة ما ذكره صاحب الكفاية ببعض توضيح منا[1].

والكلام في مقامين:

الاول: في اصل الوجه.

الثاني: في ما ذكره من منعه.

اما اصل الوجه الذي في الحاشية: فالكلام فيه من جهتين:

احديهما: في بيان المراد من الملازمة المدعاة.

وقد قيل في بيانه وجوه ثلاث:

الاول: ان المراد بها الملازمة العقلية وبنحو دلالة الاقتضاء، اذ التعبد باحد الجزئين لا يصح من دون التعبد بالجزء الآخر، فاذا دل الدليل على التعبد باحـدهما يدل بدلالة الاقتضاء وصونا لكلام الحكيم عن اللغوية على التعبد بالجزء الآخر[2].

الثاني: ان المراد بها الملازمة العرفية، بمعنى ان الدليل الدال على التعبد بالواقع وتنزيل المؤدى منزلته يدل عرفا بالالتزام على تنزيل القطع بالواقع الجعلي

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٦٦ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الرستي الشيخ عبد الحسين. في حاشيته على الكفاية ـ ٢ / ٢٠ـ الطبعة الاولى.

منزلة القطع بالواقع الحقيقي[١].

الثالث:ـ وهو ما ذكره المحقق الاصفهاني ـ ان يراد بها مجموع الدلالتين، فان الدليل اذا دل على التعبد باحد الجزئين يدل اقتضاء على التعبد بالجزء الآخر. اما ان أي شيء نزل منزلة الجزء الآخر فهذا لا يرتبط بالعقل، بل العرف يحكم به بحسب ما يراه مناسبا. ففيما نحن فيه اذا دل الدليل على التعبد بالواقع فهو يدل اقتضاء على التعبد بالقطع، والعرف هو الذي يحكم بان ما نزل منزلة القطع هو القطع بالواقع الجعلي[٢].

ولا يخفى: ان الوجه على جميع احتمالاته غير تام ـ مع قطع النظر عن اشكال صاحب الكفاية عليه ـ لانه..

ان اريد به استلزام التعبد بالواقع للتعبد بالقطع بدلالة الاقتضاء، ففيه: ان هذا لو تم في نفسه فانما يتم لو كان دليل التعبد بالواقع دليلا خاصا، بحيث اذا لم نلتزم بالتعبد بالجزء الآخر كان لغواً، لا ما اذا كان مطلقا لا يلزم من عدم الالتزام بالتعبد بالجزء الآخر سوى عدم شموله للمورد مع شموله لموارد اخرى، وما نحن فيه كذلك، اذ دليل اعتبار الاستصحاب والامارة مطلق يشمل هذا المورد وغيره في نفسه لكنه لا يشمله فعلًا لتوقفه على مؤونة زائدة لا تثبت بالاطلاق.

ولعل هذا الوجه هو الذي دعا الى تفسير الملازمة في كلام الكفاية بالملازمة العرفية. ومنه ظهر الاشكال في الوجه الثالث.

وان اريد بالملازمة الاستلزام العرفي، ففيه: انها مجرد دعوى بلا شاهد عليها من الوجدان، اذ لا يرى العرف والوجدان هذه الملازمة. فتدبر.

---

(١) الواعظ محمد سرور. مصباح الاصول ٢ / ٤١ ـ الطبعة الاولى.

الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ٢٨ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي .

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢١ ـ الطبعة الاولى.

واما ما ذكره في وجه المنع، فقد تطابق الأعلام الثلاثة «النائيني والاصفهاني والعراقي» على تفسيره بالدور[1]، ببيان: ان تنزيل القطع بالواقع التنزيلي يتوقف على القطع بالواقع التنزيلي، وهو يتوقف على الواقع التنزيلي، وهو يتوقف على تنزيل القطع به منزلة الواقع، من باب توقف التعبد باحد جزئي الموضوع على التعبد بالجزء الآخر.

ولكن لا صراحة، بل لا ظهور في كلام صاحب الكفاية فيما حمل عليه.

نعم في تعبيره بالتوقف مجرد إشعار، ولكنه كما يمكن ان يريد به ذلك يمكن ان يريد به التوقف بمعنى التلازم، كما يقال: احد الضدين يتوقف على عدم الآخر، مع انه لا علية ولا معلولية بينهما.

وعليه، فمن الممكن ان يقال ان مراد صاحب الكفاية ليس هو محذور الدور، بل ما ذكرناه سابقا في مقام بيان مراده، من ان التعبد باحد الجزئين ـ فيما نحن فيه ـ لما كان في طول الآخر، كان التعبد بالآخر في ظرفه ممتنعاً لعدم ترتب الاثر عليه وحده، والغرض ان الجزء الآخر لا يتحقق الا بعد التعبد به. فملخص الاشكال، ان التعبد بالمؤدى لا أثر له شرعا وهو يمنع من صحة التعبد، اذ التعبد بالموضوع لا معنى له الا التعبد بالحكم.

فمرجع كلام الكفاية: الى انه لابد ان يكون التعبد باحد الجزئين في حين التعبد بالجزء الآخر، لا ان التعبد باحدهما يتوقف على التعبد بالآخر. والا لزم الدور حتى في مورد التعبد بالجزئين في عرض واحد كما لا يخفى. وقد اورد عليه المحقق الاصفهاني: بان الحكم الثابت للموضوع المركب ان كان قابلا للتحليل أمكن التعبد بكل جزء على حده لترتب الاثر عليه نفسه، وان لم يكن قابلاً

(١)الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٢ ـ الطبعة الاولى.
الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ٢٨ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.
البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٢٦ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

للتحليل ـ كما هو الحال فيما نحن فيه، اذ التركيب في الموضوع لا المتعلق ـ لا معنى للتعبد باحد الجزئين، اذ لا يترتب الاثر عليه، فالمحذور من هذه الجهة لا من جهة الدور. انتهى ملخصا.

وانت خبير بان هذا الايراد يبتني على تفسير كلام الكفاية بارادة الدور، ولكن عرفت انه يمكن حمل كلامه على غير الدور، وهو ما ذكرناه الذي يتفق مع ايراد الاصفهاني، فاذن لا وقع لكلام الاصفهاني.

وقد تفصى المحقق العراقي عن محذور الدور السابق، بان ما يترتب على التعبد بالواقع وتنزيل المودى هو الحكم التعليقي وهو الذي يتوقف عليه التعبد.

اما ما يترتب على مجموع الجزئين فهو الاثر الفعلي فيتغاير الموقوف عليه مع الموقوف عليه.

ولم يرتض المحقق الاصفهاني هذا التفصي، واستشكل فيه بما لا يخلو عن غموض واجمال.

وتوضيح الايراد عليه: انه يقع الكلام في مبحث استصحاب الحكم التعليقي في واقع الحكم التعليقي، والاحتمالات فيه ثلاثة:

احدها: انه عبارة عن حكم وضعي ينتزع عن حكم تكليفي، كسائر الاحكام الوضعية على رأي الشيخ الانصاري (رحمه الله).

ثانيها: انه عبارة عن مرتبة من مراتب الحكم نظير اختلاف الحكم في الانشاء والفعلية.

ثالثها: انه عين الحكم الفعلي ولكنه باضافته الى مجموع الجزئين حكم فعلي وباضافته الى احد جزئي الموضوع حكم تعليقي، فالفعلية والتعليقية وصفان لحكم واحد يتحققان باختلاف الاضافة.

وقد اورد على الاول: بانه لا يصحح جريان الاستصحاب في الحكم التعليقي، لانه وان كان امرا بيد الشارع بلحاظ منشأ انتزاعه لكن استصحاب

الامر الانتزاعي لا ينفع في اثبات الحكم الفعلي في الخارج الا بنحو الاصل المثبت.

واما الثاني: فلم يتوهمه احد كي يرتفع به محذور الدور.

فيتعين الاحتمال الثالث، ومعه لا يرتفع محذور الدور اذ الحكم واحد لا تعدد فيه، وثبوته يتوقف على التعبد بكلا الجزئين. فالتفت.

والمتحصل: ان ما ذكره صاحب الكفاية في الحاشية، مضافا الى عدم الدليل عليه يستلزم المحذور المتقدم. فتدبر جيداً.

الجهة السادسة: في القطع بالحكم المأخوذ موضوعا للحكم وصوره اربعة:

الاولى: ان يكون مأخوذاً في موضوع نفس الحكم الذي تعلق به.

الثانية: ان يكون مأخوذاً في موضوع حكم مماثل لما تعلق به.

الثالثة: ان يكون مأخوذاً في موضوع مضاد لما تعلق به.

الرابعة: ان يكون مأخوذاً في موضوع حكم مخالف لما تعلق به، كما اذا قال المولى: اذا قطعت بوجوب الصلاة يجب عليك التصدق او يستحب او نحو ذلك.

ولا اشكال في صحة القسم الأخير، اذ لا وجه لتوهم عدم صحته اصلاً. وانما الاشكال في الاقسام الاخرى.

اما القسم الاول: وهو ما اخذ القطع بالحكم في موضوع نفس الحكم الذي تعلق به القطع، فلا اشكال في امتناعه وعدم امكانه.

الا انه وقع الكلام في بيان سرّ الامتناع وجهته وقد ذكرت في هذا المقام وجوه:

الاول: ما اشار اليه صاحب الكفاية من استلزامه الدور.

وقد قرب استلزامه الدور: بان القطع بالحكم مما يتوقف على الحكم بداهة

توقف العارض على معروضه، فاذا أخذ القطع به موضوعا له كان متوقفا عليه توقف الحكم على موضوعه. ونتيجة ذلك توقف الحكم على نفسه[١].

واورد عليه المحقق الإصفهاني بما حاصله: ان ما يتوقف على القطع غير ما يتوقف عليه القطع، فان ما يتوقف عليه القطع هو الصورة الذهنية للحكم، لان القطع لا يتعلق بالموجودات الخارجية، لانه من الامور النفسية الذهنية، وهي انـما تتعلق بالصور الذهنية دون الخارجية، والا لزم انقلاب الذهن خارجاً او الخارج ذهناً، فالقطع عارض على الوجود الذهني للحكم، وما يتوقف على القطع هو الوجود الخارجي للحكم، وعليه فيتغاير الموقوف عليه والموقوف عليه[٢].

وبنظير هذا البيان يدفع محذور الدور الذي ذكره في الكفاية في اخذ قصد الامر في متعلق الامر، وقد ذكره صاحب الكفاية هناك وقرره ولم يدفعه[٣].

ولاجل ذلك لا يمكننا اسناد هذا البيان للدور الى صاحب الكفاية بعد وضوح اشكاله وتقرير صاحب الكفاية نفسه للاشكال.

الثاني: ما ذكره المحقق النائيني ونقله عنه المحقق الاصفهاني باختصار: من استلزام اخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه للدور أيضا، ولكن بتقريب آخر غير السابق، وهو: ان موضوع الحكم يكون مأخوذاً بنحو فرض الوجود بمعنى ان الحكم يثبت عند فرض وجود الموضوع، وكما يؤخذ نفس الموضوع مفروض الـوجود كذلك يوخذ متعلق الموضوع وقيده، فاذا فرض كون القطع بالحكم موضوعاً يلزم ان يكون القطع مأخوذاً بنحو فرض الوجود، فكذلك متعلقه وهو الحكم يكون مأخوذاً بنحو فرض الوجود، فيلزم فرض ثبوت الحكم عند فرض وجوده وثبوته، وهذا يستلزم فرض ثبوت الحكم قبل ثبوته او تعليق الحكم على

---

(١)و(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٢ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

نفسه، وفرض ثبوت الشيء قبل ثبوته او تعليق الشيء على نفسه محال واضح[١].

وهذا البيان للدور ذكره في مورد أخذ قصد الامر في متعلق الامر، وذكر انه سارٍ لأخذ كل قيد يكون لاحقا عن الحكم، كالعلم بالحكم ونحوه.

ورده المحقق الاصفهاني (رحمه الله) بوجهين:

احدهما: ان متعلق العلم لما كان هو الوجود الذهني للحكم، سواء كان هناك خارج أم لا، كان مفروض الوجود هو الوجود الذهني له، والثابت على تقديره ومعلقا عليه هو الوجود الخارجي له، فلا يلزم تعليق الشيء على نفسه او فرض ثبوت الشيء قبل ثبوته، للتغاير بين الوجود الخارجي للحكم والذهني.

وثانيهما: ان الوجود الفرضي للشيء غير الوجود التحقيقي له، ولا مانع من تعليق الـوجـود التحقيقي للحكم على الـوجود الفرضي له، والمأخوذ في الموضوع هو الوجود التقديري الفرضي للحكم وهو غير وجوده التحقيقي، فتدبر[٢].

ويمكن الخدشة في كلا الوجهين:

اما الاول: فلانه انما يتم لو كان المأخوذ في موضوع الحكم مجرد العلم به بلا قيد مصادفته للواقع ـ بان لم يتعلق الغرض بالواقع بالمرة ـ، فانه يقال حينئذ: بان فرض العلم بالحكم لا يلازم فرض الوجود الواقعي للحكم، بل غاية ما يلازم فرض الوجود الذهني له، لانه هو متعلق العلم، ولا ملازمة بين العلم والواقع بحال.

واما اذا فرض ان المأخوذ هو العلم المصادف للواقع، فلا يتم ما ذكره لان متعلق العلم وان لم يكن هو الواقع، بل كان الوجود الذهني للحكم، لكن فرض

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ١ / ١٤٨ ـ طبعة مؤسسة النسر الاسلامي.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٣ ـ الطبعة الاولى.

العلم بهذا القيد ملازم لفرض الوجود الواقعي للحكم، وعليه فيستلزم فرض ثبوت الحكم قبل ثبوته، وهو محذور الدور.

نعم، التقريب المذكور وان تم على ما ذكرناه، لكنه يكون أخص من المدعى، اذ المدعى امتناع اخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم مطلقا، أخذ بلا قيد المصادفة أم معه.

ثم ان التقريب المزبور انما يفرض في مورد فرض اخذ القطع بالحكم الفعلي المتحقق ـ بنحو يساوق الماضوية وخصوصية الفعل الماضي المدعاة فيه بعد انكار دلالته على الزمان الماضي وهي خصوصية التحقق ـ.

وعليه، فلا يتوجه عليه ما اشير اليه أيضا في كلام المحقق الاصفهاني، بان العلم لا يلازم وجود متعلقه فعلا، بل يمكن ان يوجد في المستقبل، فيوجد العلم فعلا ويوجد متعلقه استقبالا، وذلك لانه انما يتم لو كان متعلق العلم امرا استقبالياً لا امرا فعليا متحققا كما هو المفروض. فلاحظ.

واما الثاني: فهو غريب الصدور من مثل المحقق الاصفهاني، اذ المحقق النائيني وان عبر بفرض الوجود، لكنه لا يقصد كون موضوع الحكم هو الوجود الفرضي للشيء المأخوذ في لسان الدليل، بل يقصد ان مفاد القضية الشرعية المتكفلة للحكم الشرعي مفاد الفرض والتقدير، فهي تفيد فرض الحكم عند فرض وجـود الموضوع، ومرجع ذلك الى تعليق نفس وجود الحكم على وجود الموضوع حقيقة، ولذا لا يلتزم بترتب الحكم فعلا الا عند وجود الموضوع حقيقة وخارجا. اذن فالمعلق عليه في الفرض هو الوجود التحقيقي للحكم لا الفرضي، فيلزم المحذور المزبور.

الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية تحت عنوان «والتحقيق...»، وتـوضيحه بتلخيص: ان الحكم معلقا على القطع بالحكم تارة يكون بنحو القضية الخارجية. واخرى بنحو القضية الحقيقية.

فعلى الاول: بان يحكم المولى على من حصل لديه العلم بالحكم، لا خلف ولكن لازمه اللغوية، اذ الحكم انما هو لجعل الداعي، ومع علم المكلف بالحكم لا يكون جعل الحكم في حقه ذا أثر من هذه الجهة.

وعلى الثاني: يلزم الخلف، اذ مع جعل المولى هذه القضية، أعني ثبوت الحكم عند تحقق العلم به ووصولها الى المكلف، يستحيل ان يتحقق العلم بالحكم، وما يبتني على امر محال محال(١).

الرابع: وهو ان تعليق الحكم في الذهن على العلم به يستلزم عدم محركيته وداعويته، وذلك لان المكلف اذا فرض انه جزم بثبوت الحكم خارجا واعتقد بتحققه فهو يرى ان الحكم موجود في الخارج، والموجود لا يقبل الوجود والتحقق ثانيا.

وعليه، فهو يرى ان ثبوت الحكم عند علمه به محال، ومعه لا يكون الحكم محركا وداعيا، اذ الداعوية تتقوم بالوصول، والمفروض ان المكلف يرى محالية ثبوته، فيستحيل جعله حينئذ.وهذا وجه بسيط لا إلتواء فيه.

ونتيجة ذلك: ان تعليق الحكم على العلم به أمر ممتنع عقلا ولا يمكن الالتزام به.

واما القسم الثاني والثالث: أعني كون القطع بالحكم مأخوذاً موضوعا لحكم مماثل لمتعلقه او مضاد له. فقد ذهب صاحب الكفاية الى محاليتهما استلزام الاول اجتماع المثلين والثاني اجتماع الضدين(٢).

والتحقيق: انـه قد تقدم الكلام في تضاد الاحكام وتماثلها ـ في مبحث اجتماع الامر والنهي ـ وقد عرفت التزام المحقق الاصفهاني بعدم تضادها الا من

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٣ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٦٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

ناحية المنتهى، أعني مقام الامتثال، اذ يمتنع امتثال الحكم الزاجر والحكم الباعث في عرض واحد، لامتناع تحقق الانزجار والانبعاث في آن واحد، وهكذا يمتنع تحقق داعيين مستقلين نحو فعل واحد في آن واحد، ونتيجة ما ذكره: انه لا يتحقق التعارض فيما لو كان احد الحكمين مجهولاً لعدم محركية نحو متعلقه، فلا يتحقق التكاذب بين دليليهما، على خلاف الحال فيما لو قيل بتحقق التضاد في المبدأ، اذ لا يرتبط ذلك بالعلم والجهل، بل وجود المصلحة والمفسدة والارادة والكراهة واقعي(١).

كما عرفت -هناك- مخالفتنا مع المحقق الاصفهاني والتزامنا بالتضاد في المبدأ ايضا، اذ لا يمكن اجتماع مصلحة ومفسدة ملزمتين، ونتيجته عدم اجتماع الكراهة والارادة لانهما ينشئان بلحاظ وجود المفسدة الراجحة والمصلحة الراجحة، بل اما ان تتساوى المصلحة والمفسدة فلا ارادة ولا كراهة، واما ان ترجح المصلحة فتتحقق الارادة او المفسدة فتتحقق الكراهة. وهكذا يلتزم بعدم امكان تحقق ارادتين مستقلتين بفعل واحد، لا من جهة عدم امكان تحقق مصلحتين ملزمتين، فانه ممكن لا محذور فيه، وانما هو من جهة ان تعدد المصلحة لا يصير منشئا لتعدد الارادة، بل يصير منشئاً لحصول ارادة واحدة اكيدة.

فعدم اجتماع المثلين يختلف عن عدم اجتماع الضدين من الحكمين، فالمقصود من عدم اجتماع المثلين عدم اجتماعهما بحدهما مع وجودهما بواقعهما، بخلاف المقصود من عدم اجتماع الضدين فان المراد به عدم اجتماعهما بواقعهما - نعم لا تضاد ولا تماثل بين الإنشائين، فان الانشاء خفيف المؤونة -.

وعلى ما ذكرناه واخترناه نقول: انه لا يمكن اجتماع حكمين متماثلين - كوجوبين - مستقلين في الداعوية والحد، بل يمكن اجتماع حكمين بنحو التأكد،

(١) راجع ٣ / ٨١ - ٨٢ من هذا الكتاب.

بمعنى ان يكون هناك حكم واحد موكد لأمكان اجتماع مصلحتين توجبان تاكد الإرادة وهي توجب تأكد البعث، بمعنى أنها توجب انشاء البعث المؤكد، فان الحكم هو التسبيب للبعث الاعتباري العقلائي، وبما ان البعث يتصف خارجاً بالشدة والضعف امكن اعتبار البعث الأكيد كما امكن اعتبار البعث الضعيف.

ومما يشهد لصحة ما ذكرناه صحة تعلق النذر بواجب وانعقاده، ولازمه تأكد الحكم، ولم يتوهم أحد ان وجوب الوفاء بالنذر في المقام يستلزم اجتماع المثلين المحال، كما يشهد له شمول الحكمين الاستغراقيين لما ينطبق عليه موضوعاهما نظير العالم الهاشمي الذي ينطبق عليه: «اكرم العالم» و«اكرم الهاشمي»، ولم يتوهم خروج المورد عن كلا الحكمين لاستلزامه اجتماع المثلين. ومما يقرب ما نقوله أيضا في اجتماع المثلين، انه لم يرد في العبارات بيان امتناع وجوب الاطاعة شرعا من باب انه يستلزم اجتماع المثلين، مع ان البعض يرى ان الإطاعة عبارة عن نفس العمل، او انها وان كانت من العناوين الانتزاعية، لكن الامر بالامر الانتزاعي يرجع الى الأمر بمنشأ انتزاعه ـ كما عليه المحقق النائيني ـ، بل ادعى كون محذوره التسلسل ونحوه مما يظهر منه ان اجتماع المثلين بالنحو الذي ذكرناه أمر صحيح ارتكازاً.

وبالجملة: التماثل بمعنى التاكد ووجود واقع الحكمين لا مانع منه. واما اجتماع حكمين مستقلين متماثلين، فلا نقول به لامتناعه مبدأ ومنتهى.

وعليه، فلا مانع من تعليق حكم مماثل على القطع بالحكم اذا كان بنحو التاكد.

واما ثبوت حكمين متضادين فهو غير معقول ـ كما عرفت ـ، اذ مع اجتماع المصلحة والمفسدة الملزمتين اما لا الزام اذا تساويتا او تترجح احداهما فيكون الحكم على طبقها.

وعليه، فاخذ القطع بالحكم موضوعاً لحكم مضاد لمتعلقه ممتنع.

واما ما ذكره المحقق الاصفهاني تابعاللمحقق لطهراني في ان البعث امر انتزاعي ينتزع عن الانشاء[١]، فهذا مما لا اساس له، وسيأتي التعرض لتحقيق ذلك في غير مجال ان شاء الله تعالى.

ثم انه ذكر صاحب الكفاية وانه لا مانع من اخذ القطع بمرتبة من مراتب الحكم موضوعا لنفس الحكم في مرتبة اخرى او لمثله او ضده. وقبل تحقيق هذه الجهة لا بأس بالتعرض الى بيان مراتب الحكم وما قيل حول كلام الكفاية، اذ قد تكرر التعرض لها في الكفاية تصريحاً واشارةً ولم يسبق منا تحقيق الكلام فيها، فنقول ومن الله نستمد العصمة والتوفيق: ذكر صاحب الكفاية ان للحكم مراتب اربعة:

اولهـا: مرتبـة الاقتضاء وهي ان يكون له شأنية الثبوت بلحاظ وجود المصلحة المقتضية له.

ثانيها: مرتبة الإنشاء، وهي ان ينشأ الحكم ويوجد بوجود انشائي بلا ان يصل الى مرحلة البعث او الزجر.

ثالثهـا: مرتبـة الفعلية، وهي ان يصـل الحكم الى مرحلة البعث او الزجر او الترخيص الفعلي.

رابعها: مرتبة التنجز، وهي ان يكون الحكم مما يعاقب العبد على مخالفته[٢].

وقد استشكل المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية في عدّ مرحلة الاقتضاء ومرحلة التنجز من مراحل الحكم، ومنع صحة صدق الحكم الاقتضائي،

---

(١) الاصفهاني المحقق السيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٧٠ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. حاشية فرائد الاصول / ٣٦ ـ الطبعة الاولى.

الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٥٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

واطال في بيان ذلك[١].

والواقع: ان المناقشة لفظية اصطلاحية، اذ الواقع الذي يقول به صاحب الكفاية ويعرف به كلتا المرتبتين لا ينكره احد، فلا ينكر احد انه قد يوجد ملاك الحكم ومصلحته الباعثة لجعله ولكن يكون مانع يمنع عن انشائه كغفلة المولى او نحو ذلك، كما لا ينكر احد ان الحكم قد يصل الى حد يحكم العقل بقبح مخالفته واستحقاق العقاب عليها.

وانما الاشكال في صحة اطلاق الحكم الاقتضائي على الحكم بلحاظ المرحلة الاولى، وان الأولى اطلاق الحكم الشأني عليه ونحو ذلك.

واما مرتبتا الانشاء والفعلية، فهما ليستا من مختصات صاحب الكفاية، بل ذهب اليهما المحقق النائيني بفصله مرتبة الجعل عن مرتبة المجعول، وان مرتبة الجعل هي انشاء الحكم فقط واما المجعول فهو الحكم الفعلي[٢].

لكن المحقق الاصفهاني استشكل في وجود مرتبة الفعلية غير مرتبة الانشاء والتنجز، فذكر ان المقصود بالفعلي ان كان هو الفعلي من قبل المولى، فهو ليس الا الإنشاء. وان كان هو الفعلي بقول مطلق ومن جميع الجهات فهو يساوق الوصول، فيكون هو الحكم المنجز.

واوضح كون الفعلي من قبل المولى عين الانشاء، ببيان: إن الانشاء ان كان بلا داع فهو محال عقلا على الحكيم لكونه لغواً. وان كان بداعي غير جعل الداعي كالتهديد او التمني او غيرهما فلا يكون مصداقا للحكم بحال من الاحوال، ولا يكون من مراحل الحكم، بل يكون مصداقا للتهديد او غيره. وان كان بداعي جعل الداعي فهو الفعلي من قبل المولى[٣].

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٦ ـ الطبعة الاولى.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. اجود التقريرات١ / ١٢٧ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٤ ـ ٢٥ ـ الطبعة الاولى.

اقول: من الواضح الذي لا يقبل الانكار ان للحكم وجوداً بعد الانشاء، فيقال: بان وجوب الصلاة ثابت وحرمة شرب الخمر ثابتة، ولا يمكن ان يقصد من الحكم المتصف بالثبوت الفعلي هو الانشاء، اذ الانشاء ليس الا استعمال اللفظ في المعنى بقصد خاص، وهو امر متصرم الوجود لا بقاء له، ولا يمكن ان يكون الحكم الثابت امرا انتزاعيا انتزع عن نفس الانشاء، لان الامر الانتزاعي يدور مدار منشأ انتزاعه، وقد عرفت ان الانشاء متصرم الوجود، فلابد ان يكون امرا اعتباريا عقلائياً ـ لا شخصياً لعدم التزامه به ـ مسبباً عن الانشاء، واذا فرض ان الحكم امر اعتباري مسبب عن الانشاء فقد ينشأ الحكم ويقصد تحقق اعتباره فعلا فلا ينفك عن الانشاء، كما يمكن ان يقصد تحققه بالانشاء على تقدير وجود أمر غير حاصل، فينفك الحكم الفعلي عن الانشاء. إذن فالحكم الفعلي غير الانشاء ويمكن انفكاكه عنه.

ونظيره تشريع القوانين في المجالس النيابية، ولكن لا تنفذ وتكون فعلية المجرى إلا بعد مدة طويلة حتى مع علم الناس بتشريعها.

وبالجملة: انفكاك الانشاء عن فعلية الحكم امر واضح في العرفيات والشرعيات.

واما ما ذكره من البيان لتقريب ان الانشاء عين الفعلية.

فيمكن دفعه: بانه يمكن ان يكون الانشاء بداعي جعل الداعي لكن لا فعلا، بل على تقدير حصول شرط خاص، وهذا يكفي في رفع اللغوية، كما يصحح وقوع الانشاء في مراحل الحكم وصيرورته مصداقا للحكم، بل قد يحتاج اليه المولى كما لو علم انه يكون نائماً عند حصول الشرط.

وملخص الجواب: ان الانشاء بهذا الداعي قابل التحقق، وهو لا يساوق فعلية الحكم وثبوته في مقام الاعتبار، كما يكون مصداقاً للحكم عند حصول شرطه، وليس نظير الانشاء بداعي التهديد، فاذا تحقق الشرط تحققت الارادة

الجدية وتحقق البعث الاعتباري الفعلي، وانما يتنجز بالوصول. اذن فالمراتب ثلاثة.

ونتيجة الكلام: هو ان الانشاء غير الفعلية.

لكن يبقى شيء وهو: دعوى ان الحكم الانشائي خارجا لا ينفك عن الحكم الفعلي.

وذلك: لان المنشأ ان كان هو الحكم بلا تقدير شيء ثبت الحكم الفعلي بمجرد الانشاء، وان كان هو الحكم على تقدير شيء لم يحصل بعد، فكما لا يثبت الحكم الفعلي لعدم حصول شرطه كذلك لا يثبت الحكم الانشائي للمكلف الفاقد للشرط، اذ المنشأ كان هو الحكم على تقدير فلا معنى لان يقال لفاقد الشرط انه قد أُنشيء الحكم في حقه.

فملخص الدعوى: هو منع انفكاك الحكم الانشائي عن الفعلي في مقام الارتباط بالموضوع الخارجي، وان صحت دعوى انفكاك الانشاء عن الفعلية في انفسها.

ولا يخفى: ان تحقيق هذه الجهة ينفعنا في مقامات كثيرة.

منها: مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي حيث التزم البعض (١) بان الحكم الواقعي بالنسبة الى الجاهل هو انشائي لا فعلي.

وهذا يبتنى على امكان التفكيك بين المرحلتين خارجاً، وبالاضافة الى الموضوع الخارجي كما لا يخفى.

وعليه نقول: ان هذا الاشكال انما يرد، وهذه الدعوى انما تتوجه، بناء على الالتزام في معنى الانشاء بما هو المشهور من انه استعمال اللفظ بقصد ايجاد المعنى في وعائه الاعتباري المناسب له، فانه اذا التزم بذلك يتوجه عليه:

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. حاشية فرائد الاصول / ٣٧ ـ الطبعة الاولى.

اولاً: بانه ليس لدينا ما نعبر عنه بالحكم الانشائي، اذ ليس لدينا الا الانشاء والاعتبار العقلائي، وكل منهما ليس هو الحكم الانشائي، اذ الانشاء متصرم الوجود كما عرفت والاعتبار العقلائي هو الحكم الفعلي، فاين هو الحكم الانشائي الذي يدعى ثبوته للمكلفين مع عدم الفعلي.

ثانيا: ـ لو اغمضنا النظر عن هذا الايراد ـ بان الحكم الانشائي المفروض ثبوته لا يمكن انفكاكه خارجا عن الحكم الفعلي، لما تقدم من انه اما ان ينشأ الحكم بلا تقدير او مع تقدير، فعلى الاول: يتحقق الحكم الفعلي كما يتحقق الانشائي بمجرد الانشاء. وعلى الثاني: كما لا يتحقق الفعلي عند الانشاء كذلك لا يتحقق الانشائي، وانما يتحققان معا عند تحقق التقدير.

واما بناء على ما ذهب اليه صاحب الكفاية في معنى الانشاء من انه ايجاد المعنى بوجود انشائي يكون موضوعاً للاعتبار العقلائي وللآثار[1]، فلا تتوجه عليه الدعوى المتقدمة.

وذلك: لأن انشاء الحكم عبارة عن ايجاده بنحو وجود انشائي ويترتب عليه الاعتبار العقلائي.

وعليه، فلا يرد الوجه الاول، اذ لدينا ما نعبر عنه بالحكم الانشائي غير الانشاء والاعتبار العقلائي وهو الوجود الانشائي للحكم، ولا يرد الوجه الثاني، اذ التفكيك بين الوجود الانشائي للحكم والوجود الفعلي الحقيقي ممكن، اذ يمكن ان يكون القيد المأخوذ قيداً للاعتبار والحكم الفعلي دون الوجود الانشائي، فيتحقق الوجود الانشائي قبل القيد ولا يتحقق الفعلي.

نعم، يبقى سؤال وهو: انه ما الاثر في الوجود الانشائي مع عدم الفعلية؟.

وجوابه: ما تقدم من انه يكفي اثراً له، انه يكون موضوعاً للاعتبار

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٦٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

العقلائي عند تحقق شرطه بلا احتياج الى انشاء جديد، بل يثبت ولو كان الآمر غافلا بالمرة، فيكون المقصود بايجاد الحكم انشاءً هو جعل الداعي على تقدير حصول الشرط، وهذا أثر مصحح للعمل، وموجب لان يكون الوجود الانشائي من مراحل الحكم، لا كما اذا كان المقصود منه التهديد ونحوه.

وبما انه إبتنى الاشكال اثباتاً ونفياً على مذهب المشهور ومذهب صاحب الكفاية في معنى الإنشاء، فلابد من نقل الكلام الى ترجيح أحد المذهبين.

والذي نراه ان مذهب صاحب الكفاية هو المتجه، فانه وان ذكره صاحب الكفاية بنحو الدعوى بلا ان يقيم الدليل عليه، لكنه لا يحتاج الى كثير استدلال، فانه امر وجداني، ولذا نرى من ينكر على صاحب الكفاية مذهبه، يلتزم به ارتكازاً كالمحقق النائيني[1] الذي التزم ـ في مقام تصحيح عقد الفضولي بالرضا المالكي المتأخر ـ بان الامضاء والرضا يتعلق بوجود مستمر للمعاملة لا بنفس الإنشاء لعدم صحة تعلق الرضا بالانشاء، وبذلك يربط المعاملة بالمالك فيشملها دليل:﴿احل الله البيع﴾ ـ مثلا ـ، وان قامت القرينة القطعية على ارادة البيع الصادر من المالك.

والتزم أيضا بان الفسخ يتعلق بالوجود الانشائي للحكم لا بالمجعول مع انه يقول ليس لدينا الا جعل ومجعول، وقد تصرم الجعل لانه الإنشاء .

كما ان بالالتزام بمذهب صاحب الكفاية ينحل الاشكال في مثل معاملة الغاصب والفضولي، فان الإنشاء اذا كان بقصد تحقق المعنى في عالم الاعتبار العقلائي ـ كما عليه المشهور ـ لم يتأت القصد من الغاصب والفضولي لعلمهما بعدم ترتب الاعتبار على مجرد انشائهما.

وعليه فلا يتأتى الإنشاء من الغاصب، مع ان تحقق البيع منه ونسبته اليه

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٨٨ ـ الطبعة الاولى.

اءر لا يقبل الانكار.

وهو يتجه على مذهب صاحب الكفاية، اذ ايجاد البيع انشاء يتأتى منهما، فيصح ان يقصدا بالانشاء وجوده انشاء، وان لم يترتب الاعتبار عليه ما لم ينضم اليه رضا المالك.

وبالجملة: ان الأعلام وان لم يصرحوا بالتزامهم بمذهب صاحب الكفاية لكنهم صرحوا في بعض الموارد بما يستلزمه والتزموا بآثاره. فتدبر.

يبقى الكلام: فيما ذهب اليه المحقق النائيني من وجود مقامين للحكم: احدهما: مقام الجعل. والآخر: مقام المجعول. وان مقام الجعل قد ينفك عن المجعول، فيتحقق انشاء الحكم، ولكن لا يكون فعلياً الا بعد حصول شرطه ـ لو كان له شرط ـ. فانه قد تكرر منه التصريح بهذا المطلب[1].

واورد عليه المحقق الاصفهاني: بان الجعل والمجعول كالايجاد والوجود متحدان واقعاً وحقيقة ومختلفان اعتباراً، فكيف يمكن تصور إنفكاك احدهما عن الآخر[2]؟.

وتفصى المحقق العراقي عن ذلك: بان المجعول لا ينفك عن الجعل، بل يكون فعليا بالجعل، لكن لا يلزم ان تترتب عليه آلاثار العقلائي بمجرد الجعل، بل يمكن ان يكون ترتبها معلقا على شيء، فالتعليق والتقدير لا يرجع الى فعلية المجعول وانما يرجع الى فاعليته، بمعنى ترتب آلاثار عليه، ولا مانع من التفكيك بين فعلية شيء وفاعليته .

اقول: لابد من ايقاع البحث من جهتين:

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٤١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٩٧ هامش رقم (١) طبعة مطبعة الطباطبائي.

الاولى: ما تقدم من الاشكال على المذهب المشهور في الإنشاء القائل بان الإنشاء عبارة عن الاستعمال بقصد تحقق معناه في الوعاء المناسب له، من انه يلزم ان لا يكون لدينا حكم انشائي اذ الإنشاء متصرم الوجود، كما لا يمكن تحقق الحكم الانشـائي خارجا قبل الحكم الفعلي، فانه بعينه يرد على مذهب المحقق النـائيني، اذ لا يرى وجوداً سوى الجعل وهو الانشاء والمجعول وهو الحكم الفعلي، فاين هو الحكم الانشائي؟ وكيف ينفك خارجاً عن الحكم الفعلي؟.

وقـد عرفت انحصـار التخلص عن هذا الاشكـال بالالتزام بمذهب صاحب الكفاية في الإنشاء. فراجع.

الثانية: في اصل مطلبه من انفكاك الجعل عن المجعول وانه صحيح او لا.

والحق: ان ايراد المحقق الاصفهاني غير وارد، وذلك لان الجعل في نظر المحقق النائيني هو انشاء الحكم والمجعول هو نفس الحكم الذي حقيقته حقيقة اعتبارية تدور مدار اعتبار المعتبر وجواداً وعدماً.

واذا فرض ان الحكم امـر اعتبـاري ـ اذ لو كان عبـارة عن الارادة والكراهة لم يكن لدينا جعل ومجعول ـ، فليست نسبة الانشاء اليه نسبة الايجاد والوجود والتصور والمتصور، اذ تحقق الحكم بالاعتبار وهو فعل العقلاء انفسهم، وهـل يتوهم انه متحد مع انشاء المولى؟، وقد نظّره بالرمي الذي يكون سببا لإصـابة الهدف فان اصابة الهدف تنفك عن الرمي، وبالوصية التمليكية فان الملكية بعد الموت والوصية قبله.

نعم، الاعتبار والمعتبر كالتصور والمتصور والايجاد والوجود لا ينفكان، ولكنه(قدس سره) لم يرد من الجعل الاعتبار، بل اراد به الانشاء.

وبالجملة: لا وجه للايراد عليه بان الجعل والمجعول متحدان حقيقة بعد ان كان المراد من الجعل هو الإنشاء ومن المجعول هو الحكم الاعتباري، وقد عرفت فيما مر بيان امكان انفكاك الإنشاء عن الحكم الاعتباري.

نعم، يبقى سوال: وهـو انه ما الوجه في اطلاق الجعل على الانشاء؟، وجوابه: ان الاعتبار العقلائي لا يتحقق بدون الإنشاء، فالبناء النفسي على تمليك زيد داره لعمرو وانها ملك له بمأئة دينار لا يوجب اعتبار البيع عند العقلاء ما لم ينشأ البيع، وعليه فالانشاء بمنزلة الموضوع والسبب للاعتبار العقلائي نظير الملاقاة للنجس في كونها سببا لحكم الشارع بالنجاسة، وايجاد الموضوع للحكم يصحح عرفاً اطلاق ايجاد الحكم ونسبته لموجد الموضوع، ولذلك يقال: «ان زيدا نجّس يده»، كما يقال انه: «ملّك عمرا داره»، مع ان الحكم بالنجاسة شرعي وبالملكية عقلائي، فإطلاق الجعل على الإنشاء اطلاق مسامحي يصححّه كون الإنشاء سببا للاعتبار، فالتفت وتدبّر.

وهذا امر واضح. وانما الامر الذي لابد من ايقاع البحث فيه: هو ان الاعتبار الذي لا ينفك عن المعتبر في موارد كون المنشأ هو الحكم على تقدير، هل هو فعلي بمعنى انه يتحقق حال الانشاء وان كان لايترتب عليه الاثر الا عند حصول التقدير، بان يعتبر العقلاء الوجوب عند الزوال من آلان؟، او انه استقبالي بمعنى ان الاعتبار لا يتحقق الا عند تحقق التقدير فقبل تحققه لا وجـود الا للانشاء؟، ولا يخفى ان هذا أجنبي عن امكان انفكاك الحكم عن انشائه الذي عرفت تعين الالتزام به، اذ هو بحث عن تحقق الانفكاك وعدمه.

والظاهر الذي يجده الانسان من نفسه الذي به يميز ويدرك حكم العقلاء وعملهم، هو ان اعتبار الحكم لا يكون الا عند تحقق التقدير، فقبله لا حكم ولا اعتبار، فمن ملك زيداً داره على تقدير سفره، لا يعتبر العقلاء ملكية زيد للدار الا في حال سفـــر المملك. ولكن هذا المعنى تام بنـاء على الإلتـزام في باب الاعتباريات بالاعتبار العقلائي ليس الا، اما بناء على الالتزام بوجود اعتبار شخصي للمنشئ يكون موضوعاً للاعتبار العقلائي، فلا يتم الكلام المزبور، اذ الاعتبار الشخصي لا يكون الا في حال الانشاء، اذ قد لاتكون للمنشيء

أهلية الاعتبار عند حصول التقدير كما اذا كان نائماً او غافلا او ميتاً ـ كما في الوصية التمليكية ـ.

هذا، ولكن الالتزام بثبوت الإعتبار الشخصي قد عرفت نقضه في مبحث الخبر والانشاء في اوائل الكتاب، مع ان الاعتبار الشخصي موضوع للاعتبار العقلائي الذي يكون محط آلاثار العملية. وقد عرفت ان الاعتبار العقلائي منفك خارجاً عن الانشاء.

والمتحصل: ان الحكم المجعول ينفك عن الانشاء امكاناً ووقوعاً.

ونتيجة ما حققناه: هو تصور وجود حكم انشائي غير الحكم الفعلي وامكان انفكاك الانشائي عن الفعلي خارجاً.

وعليه: فما ذكره صاحب الكفاية من امكان اخذ العلم بالحكم الانشائي في موضوع الحكم الفعلي لا اشكال فيه، لعدم تاتي أي محذور فيه من المحاذير المتقدمة.

نعم، يبقى بحث مع المحقق النائيني في امكان اخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول، وسيأتي التعرض اليه إن شاء الله تعالى في اوائل مباحث الإمارات. فانتظر.

ثم ان صاحب الكفاية (رحمه الله) تعرض للظن كما تعرض للعلم، فذكر انه لا يمكن أخذ الظن بالحكم في موضوع نفس الحكم، وهو صحيح لعين ما مرّ في أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه.

واما اخذ الظن بالحكم في موضوع مثله او ضده فلا مانع منه بالنحو الذي يلتزم به في مقام الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري على ما سيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى. ويأتي هناك ان شاء الله تعالى بيان المقصود من عبارة الكفاية من ان الحكم الواقعي يكون فعلياً، بمعنى انه لو قطع به من باب الإتقاق لتنجز. وبيان النكته في قيد «الإتفاق» الذي اخذه فانتظر والله سبحانه

الموفق للصواب.

الجهة السابعة:في الموافقة الالتزامية.

وربطها بالاصول باعتبار ان البحث فيها انما يكون لمعرفة وجود المانع من جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي بالتكليف الدائر بين الوجوب والحـرمـة، المصطلح عليه بدوران الامر بين محذورين، بيان ذلك: ان جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي مطلقا..

تارة: ينفى بلحـاظ عدم المقتضى له اثبـاتـا، كما ذهب اليه الشيخ في الإستصحـاب باعتبـار ان شمول دليله لموارد العلم الاجمالي يستلزم حصول التناقض بين الصدر والذيل، ببيان يأتي في محله ان شاء الله تعالى[١].

واخرى: ينفى ـ بعد تسليم وجود المقتضي له اثباتا في نفسه بمنع ما ذكره الشيخ (رحمه الله) ـ بانه يستلزم المخالفة القطعية العلمية للتكليف المنجز بالعلم الاجمالي[٢].

وثـالثـة: ينفى في مورد عدم توفـر هذا المانع كما في دوران الامر بين محذورين، اذ لا تمكن المخالفة القطعية ولا الموافقة القطعية، بان الاصل لا اثر له عملا بعد عدم خروج المكلف عن الفعل والترك، والاصل انما يجري بلحاظ الاثر العملي وبدونه لا يجري.

وفي هذا الفـرض اذا التزم بجريان الاصل بانكار ضرورة وجود الاثر العملي لجريان الاصل يقع البحث عن وجود مانع من جريانه، وهو استلزامه لعدم الموافقة الالتزامية الواجبة، ولاجل ذلك يبحث في وجوب الالتزام بالاحكام مضافا الى وجوب الامتثال العملي، بمعنى انه هل هناك وجهان احدهما العمل

---

(١) الانصارى المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٤٢٩ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٦٩٣ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي .

والآخر الالتزام بوجوبه، او ليس في البين الا وجوب العمل فقط؟.

ذهب صاحب الكفاية الى عدم وجوبه، واستدل بالوجدان الحاكم في باب الاطاعة، وانه لا يرى استحقاق العبد للعقاب اذا جاء بمتعلق التكليف بدون التزامه به وانقياده له.

وانتهى بذلك الى عدم المانع من جريان الاصل في مورد دوران الامر بين محذورين.

ثم ذكر انه على تقدير البناء على وجوب الالتزام فليس يمنع عن جريان الاصل، لان الواجب ـ على تقدير وجوبه ـ فهو الالتزام بحكم الله الواقعي على واقعه، وهذا ممكن في مورد دوران الامر بين محذورين، ولايتنافى مع جريان اصالة الاباحة في كلا الطرفين، اذ يمكن ان يلتزم العبد بحكم الله الواقعي من وجوب او حرمة على واقعه، ويبنى على اباحة كل من الطرفين ظاهراً، وليس الواجب هو الالتزام بحكم الله بعنوان الخاص من وجوب او حرمة،اذ لا دليل لو سلم الا على النحو الاول لان الدليل المفروض هو وجوب التصديق بما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله) وهو لا يقتضي اكثر مما ذكرناه.

ولو تنزلنا وقلنا: بان الالتزام الواجب هو الالتزام بحكم الله الواقعي بعنوانه الخاص، فهو غير ممكن في الفرض، فيسقط لعدم العلم به بعنوانه، وهو مما يتوقف عليه الالتزام.

ودعوى: ان مقتضى العلم الاجمالي بالوجوب او الحرمة هو العلم اجمالا بلزوم الالتزام باحدهما، وحيث انه لايمكن الموافقة القطعية بالالتزام بهما معا يتنزل الى الموافقة الاحتمالية من باب التوسط في التنجيز، فيلتزم باحدهما تخييراً كما في صورة الاضطرار الى أحد المشتبهين.

تندفع: بان الموافقة الاحتمالية ههنا غير مقدورة الا بنحو محرم، وذلك لان الالتزام بكل واحد من الحكمين غير ممكن مع الشك به وانما يمكن مع البناء

النفسي عليه وتشريعه وهو محرم. وهذا الجواب هو ظاهر الكفاية[١].

وهو أفضل من الجواب المذكور في حاشيته على الرسائل من تنجيز العلم الاجمالي مع عدم التمكن من احد الطرفين والاضطرار الى احدهما وعدم الالتزام بالتوسط في التنجيز[٢]. لانه جواب مبنائي لا يتناسب مع البحث التحقيقي، بخلاف جواب الكفاية هذا توضيح بعض ما جاء في المقام.

وللمحقق الإصفهاني في حاشيته على الكفاية كلام مرجعه الى الاعتراض على صاحب الكفاية. وبيانه: ان البحث في وجوب الالتزام..

تارة: يكون بلحاظ اقتضاء نفس التكليف ذلك كما يقتضي العمل

واخرى: يكون بلحاظ اقتضاء دليل من الخارج له.

والبحث من الجهة الاولى يناسب مباحث القطع، لانه بحث عن شؤون التكليف المعلوم من حيث الاطاعة والمعصية عقلا. الا ان البحث في لزوم الموافقة الالتزامية انما هو لاجل معرفة وجود المانع عن اجراء الاصول العملية مع تمامية المقتضي لها، فان ارتباطها بالاصول من هذه الجهة، ومن الواضح ان ذلك يقضي بلزوم ايقاع البحث فيها من كلتا الجهتين، ولا يصح ان يبحث فيها من جهة دون جهة، إذ لا اختصاص للمانعية وعدمها في ثبوتها من احدى الجهتين.

وعليه، فايقاع البحث فيها من خصوص الجهة الاولى في المقام كما جاء في الكفاية ليس كما ينبغي، اذ لا يتناسب مع اصولية المسالة.

ثم ذهب (قدس سره) الى ان ما دل على لزوم تصديق النبي (صلى الله عليه وآله) فيما جاء به لايقتضي وجوب الموافقة الالتزامية، اذ غاية ما يقتضيه

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٦٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم . حاشية فرائد الاصول / ٢٧ ـ الطبعة الاولى.

هو ان ما اوجبه النبي(صلى الله عليه وآله)اوأخبر به هو واجب من قبله تعالى، وهو يجتمع مع عدم الالتزام بحكمه تعالى كما لو علم به مباشرة من دون توسط اخبار النبي (صلى الله عليه وآله).

ثم ذكر (قدس سره): «غاية الامر أن المخالفة الالتزامية فيها ـ التعبديات ـ لاينفك عن المخالفة العملية وتنفك المخالفة العملية عن المخالفة الالتزامية، لان الالتزام بالحكم لايلازم العمل، والعمل العبادي يلازم الالتزام بالحكم»[١].

اقول: ما ذكره اولاً لا بأس به ولا كلام لنا معه.

واما ما ذكره اخيرا من ان عدم الالتزام في التعبديات ينافي التقرب المعتبر في العبادة فيكون مستلزماً للمخالفة العملية.

ففيه: ان الحكمين التعبديين او التعبدي والتوصلي المعلوم اجمالا ثبوت احدهما، اما ان نلتزم بامكان المخالفة العملية القطعية في الفرض، او نلتزم بعدم امكانه كالتوصليين، فان التزمنا بالاول كما هو الحق على ما بين في محله، فلا تجري الاصول لأجل استلزامها المخالفة العملية، فيكون الاصل محفوفا بالمانع مع قطع النظر عن وجوب الالتزام، فلا تصل النوبة الى البحث فيه من هذه الجهة، نعني جهة مانعيته عن جريان الاصل. وان التزمنا بالثاني ـ ولو فرضا ـ فدعوى ان عدم الالتزام يلازم المخالفة العملية القطعية خلف كما لا يخفى، فتدبر جيدا.

ثم ان صاحب الكفاية (رحمه الله) ذكر انه لا يمكن ان يكون إجراء الاصل نافيا لوجوب الالتزام لو فرض وجوبه في نفسه ومنافاة مفاد الاصل له،وقد أشار بذلك الى ما ذكره الشيخ في رسائله من ان إجراء الاصل في الشبهة

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٦ ـ الطبعة الاولى.

الموضوعية يخرج مورده عن موضوع وجوب الإلتزام، فان اصالة عدم الحلف على ترك الوطيء وعدم الحلف على الوطىء ـ في مورد دوران الامر بينهما ـ تخرج كلاً من الطرفين عن موضوع الوجوب والحرمة، فلا يجب الالتزام بهما لعدم ثبوتهما.

ولكنه (قدس سره) بعد ان ذكر ذلك ذكر ان التحقيق خلافه ونفى صحته[1].

ومن الغريب جداً ما يظهر من حاشية المحقق الاصفهاني (قدس سره) من نسبة الوجه المذكور الى الشيخ مع ما عرفت من نفيه صحته في نفس المطلب[2].

وعلى كل حال، فقد ذهب صاحب الكفاية الى بطلان هذا الوجه، لانه يستلزم الدور، وذلك لان إجراء الاصل في كل من الطرفين المدعى انه يرفع وجوب الالتزام المنافي له انما يكون مع عدم المانع وعدم المانع هٰهنا وهو وجوب الالتزام يتوقف على إجراء الاصل.

وبالجملة: جريان الاصل يتوقف على عدم ثبوت وجوب الالتزام لانه مناف له، وعدم ثبوته يتوقف على جريان الاصل كما هو مقتضى الوجه، فيلزم الدور.

اقول: بنظير هذا البيان يقرب التحاكم او التوارد بين الاصل السببي والمسببي.

ولكنـه يدفع: بان الاصل السببي حيث يكون رافعا لموضوع الاصل المسببي، فالأخذ به لايستلزم رفعاً لليد عن دليل المسببي لعدم موضوعه، اما

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٦٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).
الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فرائد الاصول ١٩ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ /٢٨ ـ الطبعة الاولى.

الاخذ بالاصل المسببي فهو يستلزم رفع اليد عن دليل السببي اما بلا وجه او بوجه دوري، وهو بان يستند في رفع اليد عن دليل السببي الى الأخذ بالاصل المسببي المتوقف على عدم الأخذ بالاصل السببي ـ اذ لو اخذ به رفع موضوعه كما هو الفرض ـ المفروض توقفه على الاخذ بالاصل المسببي.

والذي نراه ان تقريب المذكور في كلام الشيخ بما دل ان يجعل نسبة جريان الاصل الى وجوب الالتزام نسبة الاصل السببي الى الاصل المسببي فيتأتى فيه هذا البيان ولا دور.

بيان ذلك: ان وجوب الالتزام موضوعه هو الحكم الثابت، فالاصل النافي للحكم يرفع موضوع وجوب الالتزام، فلا يكون اجرأوه موجبا للتصرف في دليل وجوب الالتزام، وهذا بخلاف جريان الاصل، فان موضوعه الشك، فلم يؤخذ في موضوعه عدم وجود حكم ينافيه، وانما لا يجري من جهة حكم العقل بحصول المنافاة، نظير عدم اجتماع حكم الاصل السببي مع المسببي بحيث لو قام دليل بالخصوص على ثبوت الحكم المسببي لم يجر الاصل السببي مع انه لم يرتفع موضوعه.

وعليه، فيكون الأخذ بوجوب الالتزام مستلزماً لرفع اليد عن دليل الاصل اما بلا وجه او على وجه دائر.

اذن فما جاء في الكفاية في مناقشة هذا الوجه غير وجيه[1]، وانما الصحيح ما اشار اليه الشيخ في رسائله من ان عدم جريان الاصل على تقدير ثبوت وجوب الالتزام من جهة منافاته للتكليف المعلوم بالاجمال، ولا يتكفل الاصل رفع موضوع وجوب الالتزام، لان الاصل انما يجري في كل من الطرفين بلحاظ

---

(١) من المحتمل قوياً ان يكون منظور الكفاية الى هذا البيان وملاحظته ملاكاً لايراده بالدور. فتامل. (منه عفى عنه).

الشك، ولكنه لا ينفي الحكم الواقعي المعلوم، لانه معلوم اجمالا فلا موضوع للاصل بلحاظ الواقع.

وعليه، فلا ينفع في نفي وجوب الالتزام لعدم رفعه لموضوعه.

وهذا نظير عدم جريان الاصل في الطرفين اذا استلزم المخالفة العملية القطعية، لاجل منافاته للتكليف المعلوم اجمالا وعدم تكفله لنفيه كيف؟ وموضوعه الشك والفرض هو العلم بالواقع، وانما يجري في الطرفين. فالتفت وتأمل.

الجهة الثامنة: في ما ذهب اليه الاخباريون من عدم حجية القطع الحاصل من غير الكتاب و السنة كما نسب اليهم.

وقد ذهب صاحب الكفاية تبعا للشيخ كما تابعه غيره الى ان حجية القطع لازمة له مطلقا من غير فرق بين اسبابه وموارده ومن يتحقق عنده.

ثم شكك في صحة نسبة عدم حجية القطع غير الحاصل من الكتاب والسنة الى الاخباريين، وذكر بعض الكلمات لبعض اعلامهم تاييداً لتشكيكه، بل تكذيبه للنسبة المزبورة، حيث انها ظاهرة في منع الملازمة بين حكم العقل لوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه، او ظاهرة في منع الاعتماد على المقدمات العقلية لانها لا تنتهي الا الى الظن واكتفى (قدس سره) بهذا المقدار من التحقيق[1]، وتابعه على اهمال ذلك بعض الاعلام المتأخرين عنه.

ولكن الذي يظهر من مراجعة رسائل الشيخ وما جاء فيها من كلمات الاخباريين هو صحة النسبة المذكورة.

وعلى كل فقد اطال الشيخ الكلام في نقل كلماتهم وتفنيدها. وانما المهم من كلامهم ما ذكره بعد ذلك تحت عنوان: «فان قلت:». واهم منه ما ذكره في آخر كلامه بعد الجواب عن الشبهة الاولى تحت عنوان «الا ان يدعى ان الاخبار»

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٧٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وهو العمدة في دعوى الاخباريين.

اما الشبهة الاولى: الذي ذكرها تحت عنوان: « فان قلت» فمحصلها: هو ان مقتضى كثير من النصوص كرواية زرارة عن ابي عبد الله (عليه السّلام): «... ولو ان رجلاً قام ليله وصام نهاره وحج دهره وتصدق بجميع ماله ولم يعرف ولاية ولي الله فتكون اعماله بدلالته فيواليه ما كان له على الله ثواب»[1] وغيرها، هو عدم وجوب اطاعة الحكم وامتثاله الا اذا وصل من طريق النقل وما لم يصل من طريق النقل ملغى بنظر الشارع وان كان ثابتا في الواقع.

واجاب الشيخ (رحمه الله) عن هذه الشبهة بوجهين:

الاول: انه اذا ادرك العقل قطعا وجوب شيء فعلا وان الله لا يرضى بتركه يمتنع ان يقال انه لا تجب اطاعة هذا الحكم، والأخبار لا تدل على هذا المطلب، بل هي في مقام النهي عن العمل بالمقدمات العقلية المنتهية الى الظن كالقياس والاستحسان، والقرينة على ذلك هو اهتمام المعصومين (عليهم السلام) في بيان هذا الامر الذي يظهر منه كونه امرا متعارفا ومبايناً للواقع كي يستدعي الاهتمام، ومن الواضح ان ما كان متعارفا هو الإستناد الى المقدمات العقلية الظنية.

اما الاستناد الى العقل القطعي المخالف للكتاب والسنة، فهو نادر جداً لايستدعي مثل هذا الاهتمام.

واما نفي الثواب على التصدق بجميع المال مع عدم كونه بدلالة ولي الله، فلا يمكن الاخذ بظاهره لان حسن التصدق بالمال مما يحكم به العقل الفطري ـ وهو مما يعترف الاخباري بحجيته والركون اليه ـ فلابد ان يراد به التصدق على المخالفين لاجل مخالفتهم ـ فينتفي بهذا القيد حسنه ـ نظير تصدق الشيعة

---

(١) الوسائل: ١ / ٩١ ـ باب ٢٩ من ابواب المقدمات ـ حديث ٢ مع اختلاف في بعض العبارات.

على فقراء الشيعة لاجل تشيعهم او بغضهم لاعدائه او يراد به احباط ثواب التصدق من جهة عدم معرفتهم لولي الله.

الثاني: انه لو تنزلنا وسلمنا مدخلية تبليغ الحجة في وجوب الاطاعة، فلا ينفع في اثبات المدعى لانه قد ورد ان الرسول (صلى الله عليه وآله) قال في خطبة الوداع:« معاشر الناس ما من شيء يقربكم الى الجنة ويباعدكم عن النار الا امرتكم به وما من شيء يقربكم الى النار ويباعدكم عن الجنة الا وقد نهيتكم عنه»[١]، فاذا قطع المكلف بحكم من طريق العقل يقطع بضميمة هذه الرواية ان الحكم الذي قطع به بينه النبي (صلى الله عليه وآله) وصدر عنه.

واما الشبهة الثانية: وهي التي ذكرها بعد ما تقدم تحت عنوان:« الا ان يدعى ان الاخبار...» فمحصلها: هو ان الاخبار تدل على ان الحكم انما يصير فعليا اذا بلّغه الحجة ووصل الينا عن طريقه وبدون التبليغ ووصوله عن طريقه (عليه السلام) لا يصل الى مرحلة الفعلية. وعليه فالقطع بالحكم من طريق العقل لا يكون قطعا بالحكم الفعلي كي يلازمه حكم العقل بوجوب الاطاعة، ولا ينفع العلم بالصدور الواقعي وانما اللازم هو العلم بطريقهم (عليهم السلام) وبواسطة بيانهم اما مباشرة او بالواسطة كالاخبار المعتبرة.

وقد ناقشها الشيخ(رحمه الله) بقوله:« لكن قد عرفت عدم دلالة الاخبار، ومع تسليم ظهورها، فهو ايضا من باب التعارض بين النقلي الظني والعقلي القطعي ولذلك لا فائدة مهمة في هذه المسألة، اذ بعد ما قطع العقل بحكم وقطع بعدم رضاء الله جل ذكره بمخالفته فلا يعقل ترك العمل لذلك ما دام هذا القطع باقيا، فكلما دل على خلاف ذلك فموؤل او مطروح».

---

(١) المحاسن كتاب مصابيح الظلم باب البيان والتعريف ولزوم الحجة ٣٩ حديث ٣٩٩ .

انتهى ما أفاده الشيخ في هذا المقام[1].

والانصاف ان هذه الشبهة أعني الأخيرة شبهة قوية متينة لاتتنافى مع ال[illegible]، وانما المهم استفادتها من الاخبار المزبورة.

وتوضيح ذلك: ان بيان الحكم قد يكون بانشائه بما يدل عليه من الصيغ وقد يكون ببيان ترتب الثواب او العقاب على متعلقه، فيستفاد تحريم القتل من قوله تعالى: ﴿ ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم...﴾[2] كما يستفاد استحباب الصبر من قوله تعالى: ﴿وبشر الصابرين...﴾[3].

ومن هنا ادعي دلالة اخبار «من بلغ» على استحباب العمل الذي ورد في استحبابه خبر ضعيف، وان نوقشت دلالتها من جهة اخرى تذكر في محلها.

وكما ان اثبات الثواب على عمل ظاهر عرفا في تعلق الامر به كذلك نفي الثواب عليه ظاهر عرفا في عدم مطلوبيته وعدم تعلق الامر به الا اذا قامت قرينة على ثبوت الامر به كالالتزام بتوجه الامر الى المخالفين مع عدم ترتب الثواب على اعمالهم لفقدان الولاية ـ ماحققناه في الفقه ـ، ولا مانع من نفي الثواب مع وجود الامر بلحاظ صدور امر مكروه من العبد بكراهة شديدة تنفي استحقاقه العقاب لبعده عن المولى، وترك الولاية من قبيل ذلك.

وعليه: فرواية زرارة المتقدمة ظاهرة في نفي الثواب عن كل عمل لم يكن بدلالة ولي الله تعالى، ومقتضى ذلك عدم الامر به مع عدم دلالة ولي الله تعالى، فتكون ظاهرة في اخذ دلالة ولي الله في موضوع الاحكام، ولامحذور فيه عقلاً لما عرفت من صحة اخذ العلم بمرتبة الانشاء في موضوع الفعلية.

يبقى سوال: وهو ان التصدق بجميع المال من اظهر مصاديق الاحسان

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول ١١ ـ ١٢ ـ الطبعة الاولى.

(٢) سوره النساء، الآيه: ٩٣.

(٣) سوره البقرة، الآيه: ١٥٥.

وهو حسن بحكم العقل الفطري فكيف ينفى الثواب عنه؟ مع عدم دخالة دلالة الحجة في حسنه، بل هو حسن بذاته.

والجواب: ان حكم العقل بحسن الشيء لا يلازم حكمه باستحقاق الثواب على المولى، اذ الثواب هو الجزاء على العمل الذي جاء به العبد مرتبطاً بمولاه. فمن احسن الى فقير لا يستحق على زيد ثواباً بحيث له ان يطالبه به، وانما يستحق الثواب من زيد اذا كان زيد يرغب في الاحسان الى الفقير وجاء به عمرو من هذه الجهة.

وعليه: فليس مجرد الاتيان بالحَسن موجباً لا ستحقاق الثواب، بل يتوقف على ان يكون ذلك العمل مراداً ومحبوباً لله تعالى، وجاء به العبد من تلك الجهة، فاذا فرض ان الله لا يريد هذا الحسن الا في ظرف مخصوص لم يكن فعله في غير ذلك الظرف موجبا للثواب وان كان حسنا.

ومن هذا القبيل التصدق، فان الرواية ظاهرة في ان الله تعالى لا يريده الا اذا كان بدلالة الحجة، فبدونها لا يستحق الثواب وان جاء بالحسن.

ونتيجة ما ذكرناه: ان دعوى الاخباريين ترجع الى ان العلم من طريق خاص، وهو طريق النقل مأخوذ في موضوع الحكم الفعلي، وقد تقدم ان تقييد العلم الموضوعي بصنف خاص لا مانع منه. ومن هنا يظهر ما في جواب الشيخ الأخير الذي نقلناه بنصه من المسامحة. اذ لم يتقدم منه نفي دلالة الخبر على هذه الدعوى، وانما تقدم منه نفي دلالتها على نفي المنجزية واثبات دلالتها على نفي الطرق العقلية الظنية.

وقد عرفت انه انما التزم بذلك ـ مع انه خلاف ظاهر الاخبار ـ باعتبار الاهتمام الظاهر من الاخبار، وهو لا يتناسب مع نفي المنجزية لندرة مخالفة القطع مع الطريق السمعي.

ومن الواضح ان الدعوى الاخيرة الراجعة الى تقييد موضوع الحكم

بالعلم به بطريق النقل، امر يحتاج بيانه الى الاهتمام والتاكيد.

كما ان ما ذكره من انه مع تسليم الدلالة فتكون من موارد معارضة النقلي الظني مع الدليل العقلي القطعي غير واضح المراد، اذ بعد تسليم ظهور هذه الرواية والاطلاع عليها لا يحصل القطع بالحكم الفعلي من غير طريق النقل اصلاً، ومعه لا حكم بالمنجزية فاين هو الدليل العقلي القطعي الحاكم بوجوب الاطاعة في غير مورد النقل كي يدعى معارضته مع هذه الرواية.

ومن هنــا صار هذا الكلام من الشيخ مورداً للاعتراض عليه من قبل بعض الاخباريين ونسبته الى ما لا يتناسب مع ما عرفت من الشيخ من مقام ديني وعلمي.

وقد جاء في أجود التقريرات بعد بيان هذه الدعوى من قبل الاخباريين وعـدم المحذور العقلي فيها، انه لا يساعدها مقام الاثبات لان الاخبار على طائفتين:احداهما: ما كان في مقام اعتبار الولاية في صحة العمل او قبوله. و الاخرى: ما كان في نفي الاعتماد على الظن الحاصل من المقدمات العقلية من قياس واستحسان وغيرهما. وكلا الطائفتين اجنبيتان عن دعوى الاخباريين[١].

ولكنك عرفت تقريب دلالة رواية زرارة على الدعوى فلا ينفع ما ذكره في اجود التقريرات.

ثم ان المحقق العراقي تعرض الى هذه الدعوى ثم استبعد ان تكون هي دعوى الاخباريين باعتبار ان هذه الدعوى تستدعي عدم حصول العلم من غير طريق الكتاب والسنة، مع ان ظاهر الاخباريين نفي حجية العلم ولزوم اتبـاعه لا انكار حصوله. ولو كان مرادهم هذه الدعوى لم يكن وجه لانكار الشيخ عليهم الانكار الشديد واستيحاشه من مقالتهم. نعم ذكر الشيخ في اول

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٢ / ٤٠ ـ الطبعة الاولى.

الكتاب من أمثلة القطع المأخوذ في الموضوع ما ذهب اليه بعض الاخباريين من تقييد الحكم بالعلم به من طريق خاص، ولكنه ذكر ان تعرض الشيخ له من باب التمثيل لا لاجل تصحيح كلام الاخباريين. هذا ما افاده العراقي (رحمه الله)[1].

ونحن لا نريد ان نطيل البحث في هذه الجهة، وان هذه الدعوى هل هي مقالة الاخباريين او لا؟، فليس هذا مهماً،اذ هي شبهة متينة في نفسها ذهب اليها الاخباريون او لم يذهبوا اليها، فان اللازم التعرض لدفعها ونقضها.

والتحقيق في دفع هذه الشبهة: ان الرواية ظاهرة في لزوم متابعة الأئمة (عليهم السلام) والانقياد لتعليماتهم والمنع عن تشكيل مقام ديني يناقض مقامهم وفي قبالهم (عليهم السلام)، وهي تنفي الثواب عند حصول هذا المعنى نظير نفيها الثواب عند عدم الولاية نفسها، لاجل ان هذا المعنى معصية شديدة المبغوضية فتستلزم عدم الثواب.

واما القرينة على هذا الظهور، فمن الرواية نفسها، وذلك لقوله (عليه السلام) «فيواليه» ـ الذي يظهر انه هو القيد لظهور تفرعه على ماتقدم في ذلك ـ بعد قوله: «ولم يعرف ولاية ولي الله فتكون اعماله بدلالته»، ومن الواضح انه ليس المراد منه الولاية بمعنى الاعتقاد بالامامة، اذ هي سابقة على كون الاعمال بدلالة الولي لا متأخرة، فالمراد بها المتابعة والانقياد.

وواضح انه مع أخذ أكثر الاحكام منهم وعدم القيام بما يظهر منه الاستقلال عنهم، يحقق المتابعة والانقياد بحيث لا يكون القطع بحكم من طريق العقل منافياً لهذا الانقياد.

وعليه، فلا تنفي الرواية فعلية الحكم الا اذا تعلق به القطع من طريق

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٤٤ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

النقـل، بل تنفي الفعلية فيما اذا كان المكلف في مقام الإستقلال عن الائمة (عليهم السلام) والسير في غير طريقهم.

ومثل هذا لا ينطبق على المؤمن التابع لهم الذي يحصل له القطع بالحكم في غير طريقهم في بعض الأحيان.

ولـو لا هذه القـرينة لما كان محيص عن الالتزام بدلالة الرواية على الدعوى ولتعين الالتزام بالدعوى عملا بالرواية وعدم اي مانع عقلي منها. فالتفت.

الجهة التاسعة: في قطع القطاع.

وقد نسب الى كاشف الغطاء القول بعدم حجيته وعدم الاعتناء به[1].

والمراد بقطع القطاع: هو القطع الحاصل من اسباب وطرق لا تستلزم القطع عند متعارف الناس وبحسب العادة. فلا يشمل القطع الحاصل للشخص دون سائـر النـاس من جهـة ذكائه وسعة اطلاعه والتفاته الى بعض اللوازم والخصوصيات التي تكتنف بها الواقعة المستلزمة للقطع ممالا يتوفر لسائر الناس، وان كانت بحيث لو توفرت لكل احد يحصل منها القطع.

وقد تعرض الشيخ(رحمه الله) الى مناقشة هذا القول ببيان ملخصه:

انه ان اريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في مورد يكون القطع موضوعا للحكم، فلا بأس به لانصـراف القطع المأخوذ في الموضوع الى الحاصل من الاسباب التي يتعارف حصول القطع منها، نظير انصراف الظن والشك في موارد أخذهما في الموضوع الى المتعارف منهما.

وان اريد نفي اعتباره في مقام يكون القطع طريقيا، فان اريد نفي إجزاء ما قطع به عن الواقع لو انكشف الخلاف فهو حق ايضا، لكنه لا يختص بقطع

---

(١) كاشف الغطاء المحقق الفقيه الشيخ جعفر كشف الغطاء / ٦٤ ـ المقصد العاشر ـ الطبعة الاولى.

القطاع، بل يعم غيره لعدم إجزاء الامر التخيلي ـ كما حقق في مبحث الإجزاء ـ. وان اريد وجوب ردعه عن قطعه ورفعه عنه وتنبيهه على مرضه او يقال له: ان الله لا يريد منك الواقع اذا كان غافلاً عن القطع بحيث تلتبس عليه المغالطة، فهو حق ايضا في موارد القطع بخلاف الواقع مما يرتبط بالنفوس والاعراض والاموال التي تجب المحافظة عليها، لكنه لا يختص بقطع القطاع بل يعم مطلق القطع المخالف للواقع ولو كان متعارفا.

وان اريد انه حال العلم بحكم الشاك فهو ممنوع، اذ القاطع بالحكم لا يمكن ارجاعه الى احكام الشك من الاصول العملية لعدم شمولها له، فنفي حجية قطعه يعني تركه متحيراً متخبطاً لا يعرف ما يقوم به. هذا ملخص ما أفاده الشيخ(١).

والعمدة في وجه المناقشة التي ترتبط بها نحن فيه هو الشق الاخير من الترديد. وهو عدم امكان فرض العالم بحكم غير العالم وارجاعه الى حكم الشاك. وهو الذي يرتبط بمنع عدم حجية القطع.

وكلامه لاول وهلة يظهر منه انه (قدس سره) اغفل المناقشة من هذه الجهة ونقل المناقشة الى موضوع آخر لا يمت لدعوى عدم حجية القطع بصلة.

وعلى كل فمنافشة الشيخ المزبورة متينة وجيهة.

واما ما جاء في أجود التقريرات من منافشة الدعوى المزبورة بان حجية القطع ذاتية فلا يمكن تخلفها عنه في مورد من الموارد.

ففيه: انه لم يتقدم ان حجية القطع من ذاتياته، وانما تقدم انها بحكم العقل وادراكه، فلابد من ايقاع البحث في أن العقل هل يدرك حجية القطع مطلقا او في بعض صوره.

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول /١٣ ـ الطبعة الاولى.

نعم، تقدم ان طريقية القطع ذاتية لكنها غير حجيته.

واما مناقشة الشيخ، فيمكن ان يقال في دفعها:

اولاً: بالنقض بمورد الجاهل المركب المقصر، فانه في حال علمه لا يمكن ثبوت احكام الشك له، ولكنه لا يكون معذوراً في مخالفته للواقع مع انه قاطع.

وثانيا: بأنه وان سلم ان القاطع في حال قطعه لا يمكن ارجاعه الى احكام غير القاطع بما هي احكام لغير القاطع، لكننا يمكننا ان ندعي هذا القاطع لا يكون معذوراً لو خالف قطعه الواقع، وهذا هو المراد من نفي حجية قطعه.

بيان ذلك: ان حجية القطع ترجع الى وجوب متابعته ومنجزيته للواقع لو صادفه ومعذريته لو خالف قطعه الواقع.

فالذي ندعيه: ان العقل لا يحكم بمعذرية قطع القطاع لو خالف الواقع. وهذا لا محذور فيه اصلا ولا يتنافى مع لزوم متابعة القطع الحاصل بنظر القاطع.

وعليه، فيكون الكلام في أن الحكم العقلي بمعذرية القطع وعدم استحقاق العقاب على مخالفة الواقع الذي تعلق القطع بخلافه، هل هو ثابت لجميع افراد القطع ام انه ثابت لبعض الافراد دون بعض؟.

ولا يخفى ان التشكيك في ذلك يكفي في عدم ثبوت المعذرية ولا نحتاج الى اثبات العدم، وانما الذي يحتاج الى الاثبات هو القول بالحجية.

ولكن الانصاف عند ملاحظة حال العقلاء ومعاملاتهم فيما بينهم ومع عبيدهم ـ التي هي الطريق لتشخيص اصل حجية القطع في الجملة ـ هو عدم معذورية القاطع اذا كان قطعه من غير طريق متعارف، فمن امر وكيله بشراء خاصة له بالقيمة السوقية فاشتراها الوكيل بازيد منها استناداً الى قطعه بان الثمن يساوي القيمه السوقية، لكنه ملتفت الى ان قطعه غير ناش عن سبب متعارف فللموكل ان لا يعذر وكيله ويعاتبه كما لا يخفى.

وليس هذا امراً بعيداً بعد التزام الفقهاء بمعاقبة الجاهل المركب المقصر

في اصوله وفروعه، وليس ذلك الا لعدم كون قطعه معذراً بعد تقصيره في المقدمات التي تسبب القطع.

وبعد التزام الشيخ بان التقصير المسبب للنسيان يمكن ان يستلزم العقاب على المنسي لو لا حديث الرفع الراجع الى نفي وجوب التحفظ، مع انه لا حكم للناسي في حال نسيانه، ولا يمكن مخاطبته باحكام الملتفت.

وبالجملة: عدم امكان اثبات حكم للقاطع ينافي ما قطع به في حال قطعه، لا ينتافى مع عدم حجية القطع بمعنى عدم كونه معذوراً لو انكشف ان قطعه مخالف للواقع، اذ عدم المعذورية انما يحكم به بعد زوال القطع فلا محذور فيه.

ومن هنا يظهر: انه يمكن تصحيح دعوى الاخباريين الراجعة الى نفي حجية القطع ـ هذا مما احتمله الشيخ في مراد الاخباريين فراجع صدر كلامه ـ بارجاعها الى نفي معذورية القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة، وهي دعوى لا باس بها، اذ بعد ورود الروايات الكثيرة الدالة على ان الدّين لا يصاب بالعقول،وكثرة وقوع الخطأ في الاحكام اذا كانت مدركة من طريق العقل، لا يحكم العقل والعقلاء بمعذورية القاطع من غير طريق الكتاب والسنة، بل يعدونه مقصراً في المقدمات فيصح عقابه. وان لم يمكن نفي وجوب الاطاعة في حال قطعه. فالتفت وتدبر.

والى ما ذكرناه من نفي معذورية القطع اشار المحقق العراقي كما في نهاية الافكار[1] فلاحظ.

الجهة العاشرة: في العلم الاجمالي.

والكلام فيه في مقامين:

المقام الاول: في اثبات التكليف به، وقد وقع الكلام بين الاعلام (قدس

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٤٤ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

سرهم) في ان العلم الاجمالي بالتكليف هل يوجب تنجزه او لا؟.

والاقوال متعددة:

منها: انه علة تامة لتنجيز التكليف كالعلم التفصيلي.

ومنها: انه مقتض للتنجيز بحيث يوثر فيه لو لم يمنع مانع من تأثيره. وهو رأي صاحب الكفاية في هذا المقام[١] امّا في مبحث الاشتغال، فقد توهم عبارته خلاف ذلك وسيأتي دفع هذا التوهم ان شاء الله تعالى .

والذي ذهب اليه صاحب الكفاية يبتني على مقدمات ثلاث:

الاولى: ان العلم لا يكون منجزاً الا اذا تعلق بحكم فعلي تام الفعلية من جميع الجهات ـ كما مرت الاشاره الى ذلك فيما تقدم ـ.

الثانية: ان الجمع بين الاحكام الواقعية والظاهرية انما هو بالالتزام بان الحكم الواقعي فعلي لكن لا من جميع الجهات الذي عبرعنه بانه لو علم به لصار فعلياً وتنجز[٢]، وهو راجع الى اخذ العلم في موضوع الفعلية، وقد نبه على عدم ورود الاشكال عليه بان العلم اذا اخذ موضوعا لم ينفع قيام الامارة في صيرورة الحكم الواقعي فعليا لعدم قيام الامارة مقام القطع الموضوعي بنظره ـ نبه على عدم ورود هذا الاشكال ـ بان قيد الموضوع ليس هو العلم وانما المانع من الفعلية هو الامارة او الاصل على الخلاف، فاذا لم تقم الامارة فقد ارتفع المانع فتحقق الفعليه، وسياتي ان شاء الله تعالى توضيح مرام الكفاية والنظر فيه نفيا واثباتاً.

وعلى كل، فالمقصود من هذه المقدمة هو بيان: انه مع وجود الأصل او الامارة على خلاف الواقع لا يكون الواقع فعلياً من جميع الجهات وانما يكون فعليا على تقدير ـ بتعبير ـ او فعلياً من جهة دون جهة ـ بتعبير اخر ـ.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٧٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني الحقق الشيخ محمد كاظم . كفاية الاصول / ٢٧٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الثالثة: ان مرتبة الحكم الظاهري محفوظة في موارد العلم الاجمالي، اذ كل من الطرفين مشكوك الحكم ومجهوله، فيكون موردا للامارة وموضوعا للاصل.

ومن هنا تظهر نكتة التعبير بالمرتبة لا الموضوع، اذ الجهل ليس موضوعاً للامارة ـ كما يقال ـ وانما هو موردها ولوحظ فيها بنحو الموردية لا الموضوعية،فمقصوده بانحفاظ المرتبة ثبوت محله ومقامه اعم من الموضوع والمورد.

وبهذه المقدمات تعرف ماذهب اليه صاحب الكفاية من عدم كون العلم الاجمالي علة تامة للتجيز، اذ مع شمول دليل الاصل للطرفين وثبوت حكم الأصل الظاهري ـ كما هو مقتضى المقدمة الثالثة ـ لا يكون الحكم الواقعي المعلوم تام الفعلية ـ كما هو مقتضى المقدمة الثانية ـ وعليه فلا يكون العلم به منجزاً ـ كما هو مقتضى المقدمة الاولى ـ.

نعم، لو لم يثبت حكم الاصل يرتفع المانع عن فعلية التكليف، فيكون العلم به منجزاً. وهذا هو معنى اقتضائه للتنجز، فالمراد به انه يكون منجزا لو لم يمنع مانع.

فليس العلم الاجمالي كالشك لا يؤثر في التنجيز اصلا، اذ يكون موثراً فيه بالوجدان مع عدم المانع بحيث تصح مؤاخذة العبد على مخالفة التكليف المعلوم بالاجمال، وليس هو كالعلم التفصيلي في كونه علة تامة للتنجيز،لعدم انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري في مورد العلم التفصيلي فلا مانع من فعلية التكليف وانحفاظها في مورد العلم الاجمالي فيأتي فيه الكلام السابق.

ولا يخفى عليك ان المقدمة الاولى والمقدمة الثالثة ـ بالمعنى الذي عرفته ـ لا تقبلان المناقشة، اذ لا مجال للمناقشة في ان العلم لا يكون منجزا الا اذا تعلق بحكم فعلي واصل الى مرحلة البعث والزجر فعلاً. ولا للمناقشة في ان كلا من الطرفين مجهول، وهو مقام الحكم الظاهري.

فإذا كانت هناك مناقشة فلابد ان تتركز على المقدمة الثانية. ومع تماميتها

لا يكون مجال للاشكال فيه، بل يكون ما افاده(قدس سره) متيناً يتعين الالتزام به.

وغريب من المحقق النائيني ان يكتفي في مقام مناقشة صاحب الكفاية في التعرض الى ما ذكره من انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري بعد تقريبه: بان العلم في موارد العلم الاجمالي تعلق بالجامع، وبهذا المقدار لا يمكن جعل الحكم الظاهري على خلافه، واما كل واحد من الاطراف فهو مجهول الحكم، والجهل موضوع الحكم الظاهري فيجري الاصل في كل واحد من الاطراف.

فذكر في مناقشته ان البحث تارة في تقييد الاحكام الواقعية بالعلم التفصيلي، وهو وان كان ممكناً على نحو نتيجة التقييد،لكنه على خلافه الاجماع لانه تصويب. واخرى في جريان الاصول مع بقاء الواقع على واقعه من ان جريان الاصل يستلزم المناقضة كما في الاصول التنزيلية، او المخالفة العملية كما في غير الاصول التنزيلية في موارد العلم بالتكليف وكلاهما ممتنع.

ووجه الغرابة: ان مقصود صاحب الكفاية من انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري ما يساوق ثبوت موضوعه، وهو امر لا اشكال فيه، انما الكلام في منافاته للحكم الواقعي المعلوم، وقد عرفت تقريب عدم منافاته. فدعوى مناقضته للاصول بدون نفي الجهة التي اعتمد عليها صاحب الكفاية في نفي المناقضة ليست كما ينبغي.

وايضا لا وجه لا حتمال ان يريد صاحب الكفاية تقييد الاحكام الواقعية بالعلم التفصيلي كي يشكل عليه انه تصويب، بل هو يلتزم بوجود حكم انشائي يشترك بين العالم والجاهل. نعم فعلية الواقع تتوقف على عدم الامارة او الاصل على الخلاف وهو لا ضير فيه، إذ القدر المتيقن من الاجماع هو الاشتراك في الحكم الانشائي لا اكثر. وقد عرفت تصوير وجود الحكم الانشائي في قبال الفعلي.

كما ان من الغريب جدا اغفال المحقق العراقي لمناقشة صاحب الكفاية، واكتفـائه في تقريب منجزية العلم الاجمالي بنحو العلية التامة، بان الوجدان يقتضي بمناقضة العلم الاجمالي لجريان الاصول في اطرافه وقبح الترخيص في مخالفته، وهو امر مرتكز يكشف عن العلية التامة للتنجيز بالنسبة الى العلم الاجمالي[1].

وانت خبير بان هذا المقدار لا ينفي كلام الكفاية الذي يرجع الى نفي فعلية الحكم المعلوم بالاجمـال، وبه ترتفع المناقضة وقبح المخالفة كما قربه في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

كما يوأخذ المحقق الاصفهاني على ترديده في مراد صاحب الكفاية من انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري بين احتمالات اربعة:

احـــدهـا: ان يراد ان حكم العقـل تعليقي معلق على عدم المؤمّن في الاطراف، فمع ثبوته يرتفع موضوع حكم العقل.

ثانيها: ان يراد تقييد الحكم الواقعي بالعلم التفصيلي.

ثالثها: ان يراد ان غرض المولى من متعلق التكليف بنحو لو وصل من باب الاتقاق كان منجزاً على المكلف ولزم عليه تحصيله، فلا ينافيه جعل الحكم الظاهري وفواته به.

وهذا ينشأ عن كون احد الإشكالات في جعل الحكم الظاهري هو منافاته لغرض المولى الملزم لتفويته به، فيلزم من جعله نقض الغرض. فيجاب: انه انما يلزم نقض الغرض لو كان ملزما بحد يبعث المولى الى ايصاله الى المكلف ولو بجعل الاحتياط. اما لو كان بحد لو وصل من باب الاتفاق لتنجز وكان على المكلف تحصيله فلا يكون جعل الحكم الظاهري مع عدم وصوله اتفاقا نقضا

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٤٦ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

للغرض.

رابعها: ما ذكرناه من التوجيه من ان موضوع الحكم الظاهري يتحقق والحكم الواقعي لا يكون فعليا من جميع الجهات بل من جهة دون اخرى[١].

وجه المؤاخذة: انه لا موهم في عبارة الكفاية في كون المراد من انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري هو تعليقة حكم العقل بالمنجزية، او تقييد الاحكام بالعلم التفصيلي، او ان غرض المولى بنحو خاص لا ينافيه جعل الحكم الظاهري، فليس نظره الى امكان جعل الحكم الظاهري ثبوتا، بل نظره الى ثبوت موضوعه المأخوذ في لسان ادلته، وبثبوته لا طلاق دليله نستكشف عدم فعلية الواقع التامة على مابيّناه.

وقد ناقشه المحقق الاصفهاني بما التزم به من ان الحكم الفعلي من قبل المولى هو الإنشاء بداعي جعل الداعي، وهو يتنجز بالوصول، وقد تحقق بالعلم الاجمالي، والمفروض وجود الإنشاء بداعي جعل الداعي فالحكم الواقعي فعلي تام الفعلية. ولكن تقدم مناقشة هذا المبنى، وتصوير الحكم الفعلي غير ما ذكره.

وقد تعرض (قدس سره) الى مناقشة الاحتمالات الاخرى، ولا يهمنا ذلك بعد عدم ارتباطها بالبحث.

وعلى أي حال: فتمامية كلام صاحب الكفاية تدور مدار ما سيأتي تحقيقه في مبحث الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية، فان انحصر طريق الجمع بما التزم به صاحب الكفاية او بما يشاركه في نفي فعلية الواقع كان ما ذكره هنا تاماً لا شبهة فيه لتمامية مقدماته كلها، وان لم ينحصر طريق الجمع بذلك، بل امكن الالتزام بفعلية الواقع مع الحكم الظاهري لم يتم ما ذكره لحكم العقل بتنجز المعلوم بالاجمال لكونه فعلياً فلا يمكن جعل الاصول في اطرافه. فانتظر.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣٣ ـ الطبعة الاولى.

ثم ان صاحب الكفاية تعرض لما التزم به الشيخ (قدس سره) من ان العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفه القطعية ومقتضٍ بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية.

فذكر انه ضعيف جداً، لان ملاك كون العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية، وعدم جريان الاصول في الاطراف، هو استلزام الإذن في الاطراف القطع باجتماع الضدين وهو محال.

ولا يخفى ان الإذن في بعض الاطراف يستلزم احتمال اجتماع الضدين لاحتمال تعلق الحكم المعلوم بالطرف المرخّص فيه، واحتمال اجتماع الضدين محال كالقطع به[1].

اذن فالالتزام بانه علة تامة لحرمة المخالفة القطعية ملازم للالتزام بانه علة تامة بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية.

نعم، مع الالتزام بانه بنحو الاقتضاء بالنسبة الى كليهما يمكن ان يلتزم بثبوت المانع بالنسبة الى تاثيره في وجوب الموافقة القطعية، وعدم ثبوته بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية، اذ لا تلازم في ثبوت المانع وعدمه بين الجهتين.

اقول: ان كان محذور المخالفة القطعية هو اجتماع الضدين كان ما ذكره (قدس سره) من التلازم بين الجهتين في العلية التامة تاماً، لا ستلزام تجويز المخالفة القطعية القطع باجتماع الضدين وتجويز المخالفة الاحتمالية احتمال اجتماع الضدين.

واما اذا كان المحذور ليس ذلك، بل هو استلزام تجويز المخالفة القطعية الترخيص في المعصية، بمعنى المخالفة المعلومة الذي هو قبيح عقلا فلا تلازم، اذ ليس في جواز المخالفة الاحتمالية ترخيص في المخالفة المعلومة لعدم العلم

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم، كفاية الاصول / ٢٧٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

بالمخالفة.

ولم يثبت ان التزام الشيخ بحرمة المخالفة القطعية من جهة محذور تضاد الاحكام، بل يظهر منه انه من جهة انه ترخيص في المعصية وهو قبيح عقلاً، وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك مفصلاً.

ثم انه(قدس سره) ذكر بعد ذلك: ان المناسب للمقام البحث عن تأثير العلم الاجمالي في التنجيز ومقدار تأثيره، لان ذلك من شؤون العلم وآثاره، والمناسب في باب البراءة والاشتغال ـ بعد الفراغ عن ان تأثيره بنحوالإقتضاء ـ هو البحث عن ثبوت المانع من التأثير شرعاً او عقلاً، لان ذلك من شؤون الجهل وآثاره. ولا مجال للبحث عن المانع هناك بعد الإلتزام ان ثأثيره بنحو العلية التامة، اذ لا يتصور وجود المانع عنه. كما لا يخفى.

اقول: مقتضى ما ذكره ان البحث في مسألة الاشتغال بناء على الالتزام بان تأثير العلم الاجمالي بنحو الاقتضاء ينحصر في ان دليل الاصول هل يشمل مورد العلم الاجمالي او لا؟. ويقع البحث في ذلك بلحاظ دعوى ان شموله لاطرافه يستلزم المناقضة بين الصدر والذيل ـ كما ذكره الشيخ (رحمه الله)ـ.

ومع الالتزام بشمولها ـ كما ذهب اليه صاحب الكفاية ـ يتعين الالتزام بالاصل في مورد العلم الاجمالي لا طلاق دليله.

ولا يخفى ان ذلك يوجب تقليل اهمية مبحث الإشتغال الى حد كبير، لان هذه الجهة مختصرة، ويبحث عنها استطراداً.

وعلى كل حال فما ذكره بالنسبة الى مبناه لا محيص عنه.

واما بناء على الالتزام بانه علة تامة، فحيث عرفت انه يمكن التفكيك في ذلك بين الموافقة القطعية والمخالفة القطعية، فنقول: انه اذا التزم بانه علة تامة للمخالفة القطعية، يمكن ان يقع البحث في ان مقتضى ذلك عدم امكان جريان الأصل في كلا الطرفين وان العلم الاجمالي ينافي الاصل في كليهما ـ فتكون

نتيجته وجوب الموافقة القطعية۔ او انه ينافي الاصل في احدهما. وبتعبيرآخر ينافي مجموع الاصلين لا كلا منهما، فلا يمتنع جريان احدهما، ونتيجته عدم وجوب الموافقه القطعية.

وهذا البحث يوكل الى مبحث الشك لانه يرتبط به، وبما هو مفاد دليل الاصل ومقدار منافاته.

فما فرعه (قدس سره) على هذا المبنى ممنوع على اطلاقه.

وللمحقق الاصفهاني كلام طويل يدور حول صحة اطلاق المقتضي على العلم الاجمالي، ويمكننا ان نقول ان على طوله يدور حول مناقشة اصطلاحية لا واقعية فطالعه تعرف الله سبحانه هو المسدد للصواب[1].

هذا تمام الكلام في المقام الاول.

واما **المقام الثاني**: فهو في البحث عن كفاية الامتثال الاجمالي. والكلام تارة في التوصليات. واخرى في العبادات.

اما التوصليات: فلا اشكال في كفاية الإمتثال الاجمالي فيها، لعدم تصور محذور فيه مما يتأتى في العبادات كما سيجيء، فان الغرض من التوصلي يحصل بالاتيان بمتعلقه بأي كيفية وباي نحوٍ.

واما العبادات: فالكلام فيها في مقامين:

الاول: فيما يستلزم التكرار كتردد امر الصلاة الواجبة بين القصر والتمام.

ويقع الكلام فيه: تارة فيما يتمكن من العلم التفصيلي بالواجب. واخرى: فيما يتمكن من الظن التفصيلي المعتبر. وثالثة: فيما لا يتمكن من احدهما.

امـا مع التمكن من العلم التفصيلي: فقد ذهب الأكثر الى عدم جواز

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣٥ ـ الطبعة الاولى.

الاحتياط المستلزم للتكرار. وتابعهم على ذلك الشيخ والمحقق النائيني[١].

وقد استدل لعدم اجزائه بفقدانه لقصد الوجه وقصد التمييز المعتبرين في العبادة. وهما وجهان غير صحيحين لما تقرر في محله من عدم اعتبارهما تمسكاً باصالة البراءة او بالاطلاق المقامي.

وهناك وجهان آخران استدل بهما على عدم الاجزاء.

احدهما: ما ذكره الشيخ ـ في مبحث شرائط الاصول ـ من ان التكرار عبث بامر المولى فينافي العبادية[٢]. وردّه صاحب الكفاية: بانه يمكن ان يكون التكرار لداعٍ عقلائي كما اذا كان اسهل من الفحص وتحصيل العلم. مع انه ليس لعباً بامر المولى، بل في كيفية اطاعته ولا ضرر فيه[٣].

ثانيهما: ما ذكره المحقق النائيني(قدس سره): من ان مرتبة الامتثال التفصيلي مقدمة بحكم العقل على مرتبة الامتثال الاجمالي، فالاندفاع والانبعاث اذا امكن ان يكون عن نفس الأمر فهو مقدم على الانبعاث عن احتمال الامر ـ كما هو الحال في مورد الامتثال الاجمالي ـ، وقد استدل على ذلك بان مرتبة العين اسبق من مرتبة الأثر.

وقد اطال (قدس سره) الكلام في تعداد مراتب الامتثال وتقديم احدها على الآخر، وليس ذكره ضرورياً فيما نحن فيه[٤].

والتحقيق: ان ما ذهب اليه القوم من عدم كفاية الامتثال الاجمالي المستلزم للتكرار حق لا محيص عنه. لكن نختلف في تقريبه مع ما ذكر له من التقريبات.

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ١٥ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٩٩ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٧٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٤) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم اجود التقريرات ٢ / ٤٤ ـ الطبعة الاولى.

وبيانه: ان التقرب يحصل باتيان العمل بداعٍ مقرب.

ومن الواضح ان الداعي يكون متاخراً بوجوده الخارجي عن العمل ومترتبا عليه، ولكنه بوجود التصوري العلمي سابق على العمل.

ولاجل ذلك يمتنع ان يؤتى بالعمل بداعي الامر، لان نفس الامر مما لا يترتب بوجوده الخارجي على العمل، بل هو سابق عليه.

وانما الصحيح الاتيان بالعمل بداعي امتثال الامر وتحقق موافقته خارجاً، فانه مما يترتب على العمل ومن الامور المقربة.

ولا يخفى انه في مورد دوران الواجب بين عملين يحتمل في كل منهما ان يكون هو الواجب يمتنع ان يؤتى بكل منهما بداعي احتمال الامر، اذ احتمال الامر كالعلم به سابق على العمل غير مترتب عليه خارجاً فلا يصلح للداعوية، ولا يمكن الاتيان بكل منهما بداعي تحقق الموافقة، اذ لا علم بتعلق الامر به فيستلزم ذلك التشريع المحرم.

نعم احد الفعلين موافق للامرقطعاً ولكنه لا يعلمه بعينه، فهو حين يأتي بالفعلين يدعوه داعيان، احدهما تحصيل الموافقة والآخر التخلص من تعب تحصيل العلم ـ مثلاـ.

والاول داعٍ الهي قربي والآخر غير قربي ـ وان كان عقلائياً ـ.

ومن الواضح ان الداعي الإلهي لا يتعين واقعا لموافق الامر وغيره لمخالفه، كي يصدر العمل الواجب عن داع قربي خالص، بل نسبة الداعيين الى كل من الفعليين على حد سواء، بمعنى انه لا تميز لأحدهما على الآخر في مقام الداعوية، وعليه فيصدر كل من الفعلين عن داعيين، احدهما الهي، والآخر دنيوي وهو ينافي المقربية.

ولعل هذا هو مراد الشيخ من ان التكرار عبث ولعب بامر المولى، فلا يتجه الايراد عليه بانه يمكن ان يكون التكرار لداع عقلائي، اذ عرفت ان جهة

الاشكال ليس صدور الفعل عن داع لغوي، بل صدوره عن غير داع إلهي يخل بالمقربية المعتبرة في العبادة.

وههٰنا توهمات لابد من ذكرها وتفنيدها ليتضح المطلب كاملاً:

الاول: دعوى امكان الإتيان بالعمل بداعي الموافقة الاحتمالية، فانها تترتب بالوجدان على العمل وليست سابقة عليه، اذ قبل الاتيان بكل من الفعلين يعلم بعدم تحقق الموافقة، ومع اتيان احدهما تتحقق الموافقة احتمالاً ويزول العلم بالعدم.

وبالجملة: ترتب الاتيان بالموافق احتمالا على اتيان كل من العملين مما لاينكر، فيمكن الاتيان بكل منهما بهذا الداعي ويتحقق التقرب لانه من مصاديق الانقياد.

ويندفع هذا التوهم: بان الداعي على ماعرفت ما تكون نسبته الى الفعل نسبة المسبب الى السبب، لانه مايترتب على الفعل ويتحقق به، وعليه فما يكون نسبته الى الفعل نسبة العنوان الى المعنون او الطبيعي الى فرده لا يصلح ان يكون داعيا للفعل، اذ لا يترتب على الفعل، بل وجوده بنفس وجود الفعل.

نعم قد يطلق عليه الداعي مسامحة بلحاظ انه معرف للداعي الحقيقي الذي يكون مسبباً عن العمل، فاكرام زيد الذي يكون جاراً له لا يصلح ان يكون بداعي اكرام جاره لا تحاد وجود اكرام الجار مع وجود اكرام زيد، ولكنه يعتبر بانه اكرم زيداً بداعي اكرام جاره، وهو تعبير مسامحي يلحظ فيه ما يترتب على اكرام الجار من فوائد.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فان اتيان الموافق احتمالاً متحد مع المأتي به اتحاد الطبيعي وفرده، فلا يصلح ان يكون داعياً، اذ ليس هو مما يترتب عليه وتكون نسبته اليه نسبة المسبب الى السبب.

فان قلت: ان التعظيم من عناوين الفعل، ولذا يقال للقيام مثلا انه

تعظيم، ومن الواضح ان الفعل يؤتي به بداعي التعظيم، فليس كل ما يكون عنوانا للفعل لا يصلح ان يكون داعيا اليه.

قلت: التعظيم امر اعتباري يتحقق بالفعل الذي يقصد به تحققه نظير سائر الامور الاعتبارية.

وعليه، فهو مسبب عن العمل ومترتب عليه، ولولا الاعتبار لم يتحقق التعظيم، ولذا يختلف ما به التعظيم باختلاف الأنظار.

فان قلت: ان الاندفاع عن الإحتمال عليه سيرة العقلاء في امور معاشهم وتصرفاتهم، كما هو ظاهر حال الكاسب الذي يذهب صباحاً الى دكانه لاجل الربح وبداعي المنفعة المحتملة.

قلت: اندفاع العقلاء في امورهم لا ينشأ عن داعي المصلحة المعلومة فضلا عن المحتملة، اذ تحقق الربح والمنفعة وترتبها على الفعل يتوقف على مقدمات غير ارادية للمكلف، كمجيء المشتري - مثلاً - واعجابه بالسلّعة وغير ذلك، وانما ينشأ عما هو يترتب على تصرفاتهم، وهو التهيؤ لتحقق الربح والاستعداد لذلك. فتدبر.

فان قلت: كما انه في مورد العلم بالأمر يؤتى بالعمل بداعي الموافقة القطعية كذلك في موارد الاحتمال يؤتى به بداعي الموافقة الاحتمالية، ولا يؤتى بداعي اتيان الموافق احتمالاً كي يقال انه عنوان للعمل لا مسبب عنه.

قلت: فرق بين الموافقة القطعية والاحتمالية فان الاولى تنتزع عن اتيان ما يوافق المأمور به،فتكون مسببة عن العمل فتصلح لان تكون داعيا مقرباً. واما الموافقة الاحتمالية فهي ليست مسببة عن اتيان الموافق احتمالا.

الثاني: ان انضمام داع مباحٍ غير قربي الى الداعي القربي لا يضر في مقربية العمل وصحته عبادة كما هو محرر في الفقه، فلو جاء بالصلاة في مكان معين بداعي انه اكثر برودة من غيره لم يضر بعبادية الصلاة، فليكن الحال فيما

نحن فيه كذلك.

ويندفع هذا التوهم: بان الموارد التي يلتزم فيها بعدم قدح الضميمة المباحة تختلف عما نحن فيه، اذ في تلك الموارد توجد جهتان نفس العمل بذاته وتطبيقه على فرد خاص اخذت الطبيعة بالاضافة اليه لا بشرط، والمكلّف ياتي بالعمل بداع قربي لكنه يأتي بالخصوصية بداع غير قربي وهو لا يضر لتباين الخصوصية عن ذات العمل، بل لا يمكن الاتيان بالخصوصية بداع قربي بعد اخذ الطبيعة بالنسبة اليها لا بشرط، الا ان يقوم دليل على استحبابها في نفسها كالصلاة في المسجد فالضميمة المباحة في هذه الموارد لا تدعو الى نفس العمل، بل الى خصوصيته. وليس الحال فيما نحن فيه كذلك، بل العمل نفسه يؤتى به عن داعيين كما تقدم.

الثالث: دعوى امكان الإتيان بالمأمور به الواقعي بداعي الموافقة والاطاعة. ببيان: ان كلا من الفعلين يؤتى به بداعي موافقة الامر على تقدير الامر به، فعلى تقدير تعلق الامر به واقعا يكون قد أتى به بداعي الموافقة، لان حصول المقدر عليه يقتضي حصول المقدر. فالواجب الواقعي من بين العملين قد أُتِيَ به بقصد الموافقة وهو قصد مقرب كما عرفت.

ويندفع هذا التوهم: بان الارادة المنجزة المتعلقة بالفعل يمتنع ان تصدر عن مجرد الموافقة على تقدير، اذ من المحتمل ان لا يتحقق التقدير والحال ان الارادة حاصلة، فلابد ان تتحقق بلحاظ كلا تقديري الفعل، والداعي يختلف باختلاف التقديرين، فتكون صادرة عن داعيين على تقديرين، يعنى: انه يدعو الى الفعل الموافقة على تقدير تعلق الامر به والتخلص عن التعب في تحصيل العلم على تقدير عدم تعلق الامر به، فيحصل التشريك في مقام الداعوية المستلزم لا ختلال العبادية والتقرب.

وخلاصة المحذور الذي يستلزمه التكرار هو عدم صدور الفعل عن داعٍ

قربي خالص، بل هو صادر عن داعيين احدهما قربي والآخر دنيوي. فتدبر.

واما استدلال المحقق النائيني على ما ذهب اليه من ان مرتبة العين متقدمة على مرتبة الاثر- الذي جاء في اجود التقريرات[١] - فهو عجيب، اذ أي ربط للتأخر الرتبي والتقدم الرتبي في العارض والمعروض، بالنسبة الى الإكتفاء في مقام الامتثال، الذي ملاكه حصول المقربية والعبادية؟، وهل يمتنع ان يترتب اثر واحد على كل من العارض والمعروض، بل العلة والمعلول؟، بل هل يمتنع ان يترتب الاثر على المعلول دون العلة؟، فتأخر الاحتمال عن نفس الامر رتبة - تاخر العارض عن المعروض - لا يلازم - بتاتاً - تاخر الإنبعاث عن احتمال الامر عن الإنبعاث عن نفس الأمر رتبةً وفي مقام الامتثال. ولو اكتفى (قدس سره) بمجرد الدعوى والاحالة على الوجدان كما انتهج في تقريرات الكاظمي كان افضل واولى.

ثم ان المحقق الاصفهاني ناقش المحقق النائيني (قدس سره) بوجوهٍ:

منها: ان الاتيان بالعمل بداعي الموافقة الاحتمالية انقياد، وهو من العناوين المقتضية للحسن، بحيث لو خليت وطبعها لازمت الحسن، وواضح ان التمكن من العلم التفصيلي والموافقة التفصيلية ليس من موانع اقتضاء الانقياد للحسن نظير الضرر المترتب على الصدق[٢].

والإنصاف: ان ما أفاده غير وارد، وذلك لان الإتيان بمحتمل الموافقة مع التمكن من الموافقة التفصيلية لا يكون مقرباً وانقياداً بنظر المحقق النائيني، فلا معنى لاخذه مفروغاً عنه، بل هو محل البحث والاشكال، فالا شكال في صغرى المطلب. فتدبر جيداً والتفت.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. اجود التقريرات ٢ / ٤٤ - الطبعة الاولى.

(٢) الاصفهاني الشيخ محمد حسين. نهاية الدارية ٢ / ٤٠ - الطبعة الاولى.

ثم ان المحقق النائيني ذكر: في ان مقتضى الاصل مع الشك في اعتبار الامتثال التفصيلي مع التمكن منه في تحقق الامتثال هو الاحتياط وعدم الإكتفاء بالامتثال الاجمالي(١).

واورد عليه: بان كان الإمتثال التفصيلي دخيلاً في الغرض كان على المولى بيانه لانه مما يغفل عنه غالبا، فعدم بيانه دليل على عدم دخالته في الغرض فلا يجب، وان لم يحتمل دخله في الغرض فلا وجه للاحتياط، اذ لا يضر عدمه في صحة العمل(٢).

اقول: هذا الايراد غيرمتجه، لان الشك ليس في اعتباره دخيلا في المأمور به او الغرض زائداً على سائر الشروط كي ينفى باصل البراءة او الاطلاق، بل الشك في دخالته في حصول التقرب المعتبر، فان المحقق النائيني حين ذهب الى اعتباره ذهب اليه من باب انه مع التمكن عنه لا يتحقق الاطاعة المعتبرة في العبادة بدونه، فالشك في اعتباره يرجع الى الشك في تحقق الاطاعة المعتبرة بدونه وعدمه، فالشبهة موضوعية لا حكمية، ومقتضاها الاحتياط لقاعدة الإشتغال. هذا مع التمكن من العلم التفصيلي.

فاما مع عدم التمكن منه والتمكن من الظن التفصيلي، فالحال فيه كذلك ايضا، اذ مرجع حجية الظن الى ترتيب آثار العلم وصحة إسناد المؤدى الى الله سبحانه وتحقق الامتثال به جزماً، فالعدول عنه الى الموافقة الاجمالية يلازم التشريك في الداعي في كل من العملين بالبيان المتقدم، فتختل المقربية المعتبرة في العبادة.

واما مع عدم التمكن من العلم التفصيلي والظن التفصيلي، جاز التكرار،

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم اجود التقريرات ٢ / ٤٥ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الواعظ محمد سرور. مصباح الاصول ٢ / ٨٢ ـ الطبعة الاولى.

وذلك لان الداعي الآخر الذي يكون داعياً للعمل على التقدير الآخر، أُعني غير الموافقة لا يكون هو التخلص من التعب، وانما ينحصر في كونه التخلص من تبعة التكليف المعلوم والفرار من العقاب وهذا لا يضر بعبادية العمل كما لا يخفى.

هذا مع انه لو تنزلنا والتزمنا بمنافاة مثل هذا الداعي للعبادية، فلابد من الالتزام بالاكتفاء بهذا المقدار من العبادية، اذ اكثر منه غير مقدور، فلو اعتبر الخلوص لزم سقوط التكليف لعدم القدرة على امتثاله، وهو خلف فرض تعلق العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي، فنفس العلم بالتكليف يلازم القطع بالاكتفاء بهذا المقدار في مقام الامتثال والا لسقط التكليف فالتفت.

هذا كله في المقام الاول وهو ما استلزم الاحتياط التكرار.

واما المقام الثاني: وهو مما لا يستلزم الاحتياط فيه التكرار فله صور ثلاث:

الاولى: الشبهة البدوية واحتمال تعلق التكليف بعمل معين عبادي.

الثانية: دوران الامر بين الاقل والاكثر.

الثالثة: دوران الجزء بين نحوين، بحيث يستلزم الاحتياط فيه تكرار الجزء كدوران امر القراءة بين الجهر والإخفات ـ على ما قيل[1] ـ.

اما الصورة الاولى، فهي كما لو احتمل لزوم الدعاء عند روية الهلال بنحو عبادي او صلاة ركعتين عندها، وتمكن من تحصيل العلم او الظن الخاص، ولا يخفى انه بناء على نفي جواز الاحتياط فيه يترتب بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد الذي ذهب اليه البعض.

---

(١) اشارة الى احتمال انه من موارد تكرار نفس العمل، لاحتمال مانعية تكرار السورة والفاتحة في العمل الواحد لاستلزامه القران (منه عفى عنه).

وعلى كل قد ذهب المحقق النائيني الى عدم جوازه بانياً له على ما اسسه من عدم كفاية الانبعاث عن احتمال الامر في الاطاعة مع التمكن من الانبعاث عن نفس الامر ـ كما تقدم [1] ـ .

ولكن عرفت ما فيه وانه قول لا يسنده برهان ولا وجدان.

واما على ما اخترناه من وجه بطلان الاحتياط المستلزم للتكرار، فلا يتأتى ههنا.

* * *

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي . فوائد الاصول ٢ / ٢٧ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.
المحقق الخوئي السيد ابو القاسم اجود التقريرات ٢ / ٤٤ ـ الطبعة الاولى.

الأمارات



«الكلام في الأمارات المعتبرة شرعاً او عقلا»

وقبل ايقاع الكلام في ذلك لابد من البحث في جهات عديدة:

الجهة الاولى: من جهات مباحث الامارات. ذكر صاحب الكفاية ان الامارة غير العلمية ليست كالقطع في استلزامها الحجية عقلا، بل ثبـوت الحجية لها يحتـاج الى جعل شرعي، او طرؤ بعض الحالات المستلزمة لحجيتها عقلا بناء على الحكومة في نتيجة دليل الانسداد، فان غير العلم بنظر العقل لا يقتضي الحجية، وليست الحجية من لوازمه العقلية. وذلك في مقام ثبوت الحكم بالظن مما لا خلاف فيه. واما في مقام الامتثال وسقوط الحكم فقد يظهر من بعض المحققين ـ ويقال: انه المحقق الخوانساري ـ الاكتفاء بالظن بالفراغ.

وقد احتمل صاحب الكفاية ان يكون منشؤه عدم لزوم دفع الضرر المحتمل[1].

وفيه: انه يرد عليه ـ مع غض النظر عما ورد في الحواشي من الإشكالات ـ

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٧٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

ان لزوم القطع بالامتثال وتنجز الإحتمال الموهم ليس من باب لزوم دفع الضرر المحتمل كي ينفى بعدم لزوم ذلك، وانما هو من جهة تحقق العلم بالتكليف الذي يستلزم تنجزه، فلزوم القطع بالامتثال لاجل لزوم العلم بالفراغ من التكليف المعلوم المنجز، ولزوم رفع احتمال الشغل ليس من جهة تنجزه بنفسه، بل من جهة تنجز التكليف المعلوم. فلاحظ.

الجهة الثانية: من جهات مباحث الامارات. في امكان التعبد بغير العلم، ويقصد من الامكان المبحوث عنه هو الامكان الوقوعي الذي يرجع الى نفي استلزام التعبد بالظن المحال في قبال دعوى الامتناع الراجعة الى دعوى استلزامه المحال ـ كما ستعرف ـ. لا الامكان الذاتي وهو كون الشيء بحسب ذاته ممكن الوقوع، في قبال الامتناع الذاتي وهو كون الشيء بحسب ذاته ممتنع الوقوع كاجتماع النقيضين، اذ لا اشكال في عدم كون التعبد بالظن ممتنع التحقق ذاتاً وبالنظر الى نفسه بلا لحاظ مستلزماته.

والبحث في هذه الجهة من ناحيتين:

الناحية الاولى: فيما هو مقتضى الشك في الامكان، بمعنى انه اذا لم يقم دليل على الامكان ولا على الاستحالة وكان كل منهما محتملا فما هو المتبع؟. ذكر الشيخ ان الامكان اصل لدى العقلاء مع احتمال الإمتناع وعدم قيام الدليل عليه، فانهم يرتبون آثار الممكن على مشكوك الامتناع[1]. وناقشه صاحب الكفاية بوجهين:

احدهما: انه لم يثبت بناء العقلاء على ذلك، ولو سلم فلا دليل قطعياً يدل على حجية هذا البناء، والظني لا ينتفع به اذ الكلام في امكان حجيته وامتناعها.

ثانيهما: انه اذا دل دليل على وقوع التعبد بالظن فهو دليل على امكانه

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٤ ـ الطبعة الاولى.

وعدم استلزامه لاي محذور، اذ لو كان ممتنعا لما وقع. واذا لم يكن هناك دليل على وقوع التعبد به فلا فائدة في البحث عن امكانه وعدمه، لذا الاثر العملي لوقوع التعبد به لا لامكانه مع عدم وقوعه[١].

وتوضيح هذا الوجه: انه (قدس سره) استظهر من كلام الشيخ(رحمه الله) ان للعقلاء في مورد التعبد بالظن بنائين. احدهما: بناؤهم على امكان التعبد به. والآخر: بناؤهم على التعبد به وحجيته[٢].

فناقشه: (قدس سره) بانه اذا ثبت البناء على التعبد فلا حاجة لبنائهم على امكانه، واذا لم يثبت بناؤهم على الحجية فلا اثر لبنائهم على امكانه، فالمهم هو اثبات بنائهم على تحقق التعبد وعدمه.

وهذا نظير ما يورد على الالتزام بجعل السببية في باب المعاملات والمسببات الاعتبارية كسببية البيع للملكية، من انه ان اعتبر الشارع او العقلاء الملكية عند تحقق البيع ـ مثلاً ـ لم يكن احتياج لاعتبارهم سببية البيع للملكية وان لم تعتبر الملكية عند البيع فاعتبار السببية وحدها عديم الاثر.

هذا ومن الممكن ان لا يكون كلام الشيخ(رحمه الله) ناظرا الى تعدد الاعتبار والجعل فيما نحن فيه، بل الى انه مع قيام الدليل القطعي على التعبد بالظن كحجية الظواهر لا يعتني العقلاء في مقام عملهم باحتمال الاستحالة والشك فيها، بل يرتبون آثار الاعتبار والحجية بلاالتقات الى احتمال الاستحالة. وبذلك لا يرد عليه اشكال صاحب الكفاية بوجهيه كما لا يخفى.

وقد تعرض صاحب الكفاية الى ما يحكى عن الشيخ الرئيس من قوله:

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٧٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) حمل سيدنا الاستاذ (دام ظله) عبارة الكفاية اولاً على ان قيام الدليل على الوقوع قيام له بالملازمة على الامكان، ومعه لا حاجة إلى الاصل، إذ الدليل حاكم عليه، وبدون الدليل لا ينفعنا الاصل بسيء تم فسرها بما يأتي (منه عفي عنه).

«كلما قرع سمعك فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه واضح البرهان»، وذكر ان المراد منه ليس بيان ان الامكان اصل مع الشك فيه، بل مراده من الامكان هو الاحتمال، وهذا امر وجداني لا يمكن انكاره اذ كل شيء محتمل الوقوع قبل قيام البرهان على استحالته او وجوبه[١].

واما ما ذكره المحقق النائيني في مناقشة اصالة الامكان، من ان البحث عن الامكان في عالم التشريع بمعنى عدم لزوم المحذور في التشريع لا الامكان التكويني المختص بالامور الخارجية حتى يبحث عن ان الاصل العقلائي هل هو الحكم بالامكان حتى يثبت الامتناع او لا[٢]؟.

فهو مما لا نكاد نفهمه باكثر من صورته اللفظية، وذلك فان التشريع وجعل الحكم فعل تكويني للمولى كسائر الافعال التكوينية له وان اختص باسم التشريع، فيقع البحث في انه يستلزم المحال او لا؟ ومع الشك ما هو الاصل والقاعدة؟.

وبالجملة: التعبير بالامكان التشريعي والتكويني لا يرجع الى اختلاف واقع الامكان، بل هو تقسيم بلحاظ متعلقه.

ولنكتف في البحث في هذه الناحية بهذا المقدار، اذ ليس ذلك بذي جدوى. وانما المهم هو البحث في ...

الناحية الثانية: وهي في بيان ما ذكره من وجوه استحالة التعبد بالظن والنظر فيها.

وقد ذكرها صاحب الكفاية ثلاثة، وجمعها تحت دعوى استلزام التعبد بالامارة غير العلمية اما المحال او الباطل.

الاول: استلزام التعبد بغير العلم اما التصويب الباطل لو التزم بعدم بقاء

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٧٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي فوائد الاصول ٣ / ٨٨ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

الـواقع على واقعه. واما اجتماع المثلين فيما اذا وافق الحكم الذي قامت عليه الامارة الواقع من وجوبين او تحريمين او غيرهما، او اجتماع الضدين فيها اذا تخالف الواقع مع مؤدى الامارة من وجوب وحرمة ـ مثلاًـ وارادة وكراهة، ومصلحة ملزمة ومفسدة كذلك. وهذا فيما اذا التزم ببقاء الواقع على واقعه.

الثـاني: استلزامـه طلب الضدين فيما اذا ادت الإمارة الى طلب ضده الواجب، وهو محال من الحكيم تعالى.

الثالث: استلزامه تفويت المصلحة فيما لو ادت الى عدم وجوب الواجب او الالقاء في المفسدة فيما لو ادت الى عدم حرمة الحرام، وهو قبيح عليه تعالى.

وقد تصدى الاعلام لحل هذه الاشكالات واطلق على البحث في هذه الجهة بـ:«مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي».

وقد ذكر صاحب الكفاية وجوهاً ثلاثة للتخلص من هذه المحاذير جمعها بقوله: «ان ما ادعى لزومه اما غير لازم او غير باطل»[1].

الوجه الاول: ان المجعول في مورد التعبد بالامارة ليس حكما شرعيا تكليفيا، بل المجعـول هو الحجية من دون ان يكون هناك اي حكم ظاهري مجعول في موردها، واثر ذلك هو التنجيز والتعذير.

وعليه، فليس لدينا وجوبان ـ مثلاً ـ او وجوب وحرمة ولا مصلحة ومفسدة ولا ارادة وكراهة. كما انه ليس لدينا طلب الضدين.

واما محذور تفويت المصلحة او الإلقاء في المفسدة فيرتفع بوجود مصلحة في التعبد بالظن غالبة على مفسدة التفويت او الإلقاء.

وقد اكتفى (قدس سره) في دفع محذور التفويت بهذا المقدار من البيان مع انه يستدعي اطالة البحث وسنتكلم فيه ان شاء الله على حده ـ بعد التعرض

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٧٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

لوجوه الجمع المتكفلة لدفع محذور اجتماع الضدين او المثلين ـ ونتكلم فيما افاده الشيخ(قدس سره) من الالتزام بالمصلحة السلوكية. فانتظر.

الوجه الثاني: انه لو التزم بوجود حكم ظاهري تكليفي في موارد الإمارات اما بدعوى استتباع جعل الحجية لذلك او بدعوى انه لا معنى لجعل الحجية الا جعل الحكم التكليفي، بمعنى انها منتزعة عن الحكم التكليفي الظاهري، فلا محذور ايضا وان اجتمع الحكمان، وذلك لان الحكم الظاهري حكم طريقي، بمعنى انه ناشئ عن مصلحة في نفسه اوجبت انشاءه المستلزم للتنجيز والتعذير. والحكم الواقعي حكم فعلي ناشئ عن مصلحة في متعلقه.

وعليه فلا يلزم اجتماع الضدين، لان تضاد الحكمين من جهة تضاد مبدئهما وهو الارادة والكراهة والمصلحة والمفسدة، والمفروض ان ما فيه المصلحة في الحكم الظاهري نفس الحكم لا المتعلق الذي فيه المفسدة الموجبة للحكم الواقعي، فمركز المصلحة والمفسدة مختلف وباختلافه يختلف متعلق الارادة والكراهة، اذ هما يتبعان المصلحة والمفسدة، فلا تتعلق الارادة بمتعلق الحكم الظاهري، بل بنفس الحكم لانه مركز المصلحة.

واما نفس الحكمين بما هما انشاءان مع قطع النظر عن مبدئهما فلا تضاد ولا تماثل بينهما، فان الانشاء خفيف المؤنة كما قيل. وقد اشار (قدس سره) الى حديث تحقق الارادة من المبدأ الاعلى ونفي تحققها، وان الموجود في نفس المبدأ الاعلى ليس الا العلم بالمصلحة والمفسدة، وان الارادة انما تتحقق في النفس النبوية او الولوية حين يوحى الحكم الشأني الى النبي (صلّى الله عليه وآله) او يلهم به الولي، وهو حديث خارج عما نحن بصدده نوكله الى اهله في محله.

الوجه الثالث: الالتزام بعدم كون الواقع فعلياً تام الفعلية ومن جميع الجهات.

ببيان: ان الحكم الفعلي هو الحكم الواصل الى مرحلة البعث والزجر،

وذلك انما يكون اذا كانت على طبقه الارادة والكراهة فعلاً، فيلتزم بان ارادة الواقع معلقة على صورة عدم ثبوت الإذن على خلافه، فاذا كان هناك اذن فعلي كما في موارد اصالة الاباحة لم يكن الحكم الواقعي فعلياً من جميع الجهات، اذ هو فعلي على تقدير ولم يتحقق التقدير لفرض ثبوت الاذن.

وقد اشرنا سابقا الى ان عبارته بدواً توهم تعليق فعلية الحكم على العلم به، فيشكل عليه بعدم كون قيام الامارة المصادفة للواقع موجباً للفعلية لعدم قيامها مقام القطع الموضوعي، وبيّنا انه التفت الى هذا الاشكال، فذهب الى ان فعلية الواقع معلقة على عدم الإذن على خلافه لا على العلم به كما هو صريح ذيل عبارته فلاحظها[1].

كما ان ظاهر عبارته اولا ان الحكم الواقعي فعلي بنحو لو علم به لتنجز.

وهذا ليس طريقاً لحل الاشكال الا اذا قلنا بان مراده كما هو ظاهر كلامه انه لو علم به لصار فعليا وتنجز، فيكون العلم موجبا للفعلية والتنجز في آن واحد وهو واضح.

وعلى كل فالإلتزام بعدم فعلية الواقع التامة لتعليقها على عدم الاذن يوجب عدم اجتماع الضدين ايضاً، لعدم الارادة والكراهة في شيء واحد، اذ الواقع ليس مراداً كما انه ليس بذي مصلحة ملزمة فعلاً، فلا تنافي بين الحكمين حينئذٍ، وقد اشار الى هذا الوجه مكررا مع اختلاف في التعبير، وقد عبر في بعض الأحيان عن الواقع بانه لو علم به من باب الاتفاق، فلابد من الحديث عن هذا القيد وما هو المقصود به كما وعدناك سابقا وسيجيء إن شاء الله تعالى.

وهذا الوجه ذكره عدولا عن الوجه الثاني لعدم تاتيه ـ كما ذكر ـ في موارد بعض الاصول العملية كاصالة الاباحة الشرعية، وعلله بان الإذن في الإقدام

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٧٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

والاقتحام ينافي المنع فعلاً كما فيما صادف الحرام، وان كان الاذن لاجل مصلحة فيه لا لاجل عدم مصلحة او مفسدة ملزمة في المأذون فيه.

وقد وقع الكلام في بيان جهة الاشكال في مورد اصالة الاباحة وما هو المنظور في كلام الكفاية؟.

فذهب البعض الى انه استدراك من الوجه الاول، حيث انه لا معنى لجعل الحجية في اصالة الاباحة شرعا، بل المجعول رأساً هو الترخيص والاذن.

ولا يخفى ما في هذا التوجيه، فانه خلاف صريح العبارة كقوله: «وان كان الاذن فيه لاجل مصلحة فيه...»، فانه صريح في انه استدراك عن الوجه الثاني الذي يرجع الى الالتزام بكون الحكم الظاهري طريقياً ناش عن مصلحة في نفسه.

ثم انه لو انحلت المشكلة بالإلتزام بالوجه الثاني في موارد بعض الاصول ـ كما يراه الموّجه ـ فاي معنى لقوله:«فلا محيص الا عن الالتزام...».

وعليه، فما يوجّه به كلامه (قدس سره) بعد البناء على انه استدراك من الوجه الثاني هو ان يقال: ان التضاد بين الاحكام من ناحية المبادئ، فالتضاد بين الوجوب والحرمة من جهة اجتماع الكراهة والارادة في شيء واحد لا من جهة انفسهما، ولكن اذا فرض وجود مصلحة في الفعل تدعو الى ارادته واقعاً ومصلحة في نفس الاذن في تركه ظاهراً كان وجود المصلحة في نفس الإذن موجباً لكون المولى لا اقتضاء نفسيا بالنسبة الى الفعل، وهو يتنافى مع ارادته الفعل.

ولكن هذا التوجيه صوري لا اكثر، اذ يرد عليه:

اولا: ان مقتضاه سراية الاشكال الى موارد قيام الإمارة على الاباحة ولا اختصاص له بمورد الاصل العملي.

وثانيا: انه ما الفرق بين الإذن وسائر الاحكام؟ فكما ان مصلحة الاذن تلازم كون المولى لا اقتضاء نفسياً بالنسبة الى الفعل والترك المنافي لارادة الفعل

واقعا، كذلك مصلحة الحرمة ظاهرا تلازم كون تعلق كراهة المولى بالفعل المنافية لارادته الواقعية.

وعليه، فهذا الاستدراك لا نعرف له وجهاً صحيحا. فالتفت.

وعلى اي حال، فلا يهم في المطلب صحة الاستدراك المزبور وعدمه، انما المهم هو بيان وجوه الجمع المذكورة في الكفاية وغيرها والنظر في ما يمكن الالتزام به منها.

فلنتعرض اولا الى وجوه الكفاية الثلاثة، فنقول:

اما الوجه الأول: فقد نسب الى صاحب الكفاية انه يريد به كون المجعول هو نفس المنجزية والمعذرية، كما قد يظهر من التزام المحقق الاصفهاني بان المجعول مفهوم الحجية على انه رأي شخصي له[١].

وذلك وان كان قد يظهر من بعض عباراته في غير المقام، لكن عبارته في المقام ظاهرة في ان المجعول هو الحجية ويترتب عليه المنجزية والمعذرية[٢].

وعلى كل، فقد اورد عليه المحقق النائيني: بان المجعول ان كان هو المنجزية فهو محال، اذ مع فرض الجهل بالواقع وعدم وجود ما يوجب التنجز يحكم العقل بقبح العقاب عليه، فجعل العقاب على مثل ذلك يكون جعلاً له بلا سبب وبلا وجه، ويكون مستلزماً لتخصيص الحكم العقلي بقبح العقاب بلا بيان وهو ممتنع. وان كان المجعول امرا يترتب عليه التنجيز رجع الى ما ذكرناه من كون المجعول هو الوسطية في الاثبات بتعبير، او الطريقيه بتعبير اخر، او الوصول بتعبير ثالث[٣].

وارود عليه ايضاً المحقق الاصفهاني: بان المنجزية واستحقاق العقاب

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدارية ٢ / ٤٤ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٧٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم اجود التقريرات ٢ / ٧٦ ـ الطبعة الاولى.

فرع قيام الحجة على التكليف، والا فالتكليف مع عدم الحجة عليه لا يستحق العقاب على مخالفته.

وعليه، فترتب الحجية على جعـل المنجزية يستلزم الدور، هذا اذا كان المجعول نفس المنجزية، وان كان المجعول خصوصية يترتب عليها التنجز فلابد من البحث عن تلك الخصوصية المجعولة وما هي[1].

فخلاصة الايرادين: ان جعل المنجزية يستلزم تخصيص حكم العقل، ويستلزم الدور وكلاهما محال.

والذي نراه عدم صحة الايرادين كليهما:

اما بناء على ما قربناه سابقا من ان الحكم باستحقاق العقاب لا يد للعقل والعقلاء فيه ولا دخل، وانما هو يدور مدار ما يدل عليه الدليل الشرعي، نظير عقاب السّارق بالحّد في الدنيا فانه لا يحكم به العقل ولا العقلاء، فلو دل على ان العقاب على الواقع بواقعه علم به او جهل قامت الحجة علية او لا لم يكن لدينا كلام ولما كان منافيا لحكم عقلي، فواضح جدا اذ لا حكم للعقل بقبح العقاب بلا بيان، ولا تفرع للعقاب على قيام الحجة، فقيام الدليل على ثبوت العقاب عند قيام الامارة لا يستلزم تخصيص الحكم العقلي ولا الدور.

واما بناء على المذهب المشهور من ان الحكم باستحقاق العقاب عقلي وللشارع تحديد مقداره لااكثر، فلان جعل العقاب من قبل الشارع على الواقع عند قيام الامارة يكون بنفسه بياناً رافعاً لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا مخصصا له، اذ الحكم بقبح العقاب بلا بيان يكون حكما عقلياً تابعاً للملاكات الواقعية وليس حكما جعلياً كي يكون تابعاً للبناء والجعل.

واذا فرض ان اعتبار الطريقية ـ كما عليه المحقق النائيني ـ او مفهوم

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين نهاية الدراية ٢ / ٤٤ ـ الطبعة الاولى.

الحجية ـ كما عليه المحقق الاصفهاني ـ يستلزم ارتفاع موضوعه وتصحيح العقاب على الواقع المجعول من دون ان يتغير الواقع بالإعتبار، فليكن الامر كذلك في اعتبار نفس المنجزية رأساً، اذ دعوى الفرق بين الإعتبارين في تغيير الحكم العقلي التابع للملاك الواقعي ـ دعوى ـ لا تستحق الالتفات والسماع.

وبـالجملة: نفس جعل المنجزية بيان للواقع المجهول يصحح العقاب ويرفع موضوع القاعدة لا انه يوجب تخصيصها، كما انه لا يتوقف على جعل الحجية قبل ذلك فالتفت.

واما ما ذكره المحقق النائيني من انه لو اريد من المجعول امرا يترتب عليه التنجيز فهو يرجع الى جعل الطريقية الذي اختاره (قدس سره)، فصحته تتوقف على امتناع فرض مجعول اخر غير الطريقية.

وهذا ما ستعرفه بعد حين.

والمتحصل: ان ما افاده العلمان في مقام الايراد على الوجه الاول غير تام.

والذي ينبغي ان يقال: هو ان مقصود صاحب الكفاية ان كان هو جعل المنجزية ـ والمراد بها الوعيد بالعقاب لا جعل الاستحقاق كما لا يخفى ـ عند قيام الامارة مطلقاً صادفت الامارة الواقع أم لم تصادف فلازمه ترتب العقاب على التجرّي وهو لا يلتزم به. وان كان جعل المنجزية بالنسبة الى الامارة على تقدير مصادفتها للواقع، فحيث لا يعلم المصادفة لم يترتب على قيام الامارة استحقاق العقاب، لعدم صلاحية المشكوك المصادفة للبيانية. هذا مع ان جعل المنجزية مطلقـاً ينافي جواز اسناد مؤداها الى الله سبحانه الذي هو اثر حجية الامارة الظاهر، كما لا يخفى، وعليه ينسد باب الإفتاء بمؤدى الامارة.

واما الوجه الثاني: فقد اورد عليه المحقق الاصفهاني من ناحيتين:

احداهما: فيما ذكره من استتباع الحجية للحكم التكليفي، فقد استشكل فيه بان استتباع الحجية للحكم التكليفي اما بنحو استتباع الموضوع لحكمه او

بنحو استتباع منشأ الإنتزاع للامر الانتزاعي، وكل منها محل نظر.

اما الاستتباع بالنحو الاول: فلان الحجية ليست نظير الملكية ذات اثر شرعي، بل لم يرتب عليها اي حكم شرعي ولا يعقل ذلك، اذ جعل الحجية يكفي في انبعاث المكلف نحو العمل ويكفي في تنجز الحكم، ومعه يكون جعل وجوب العمل حقيقياً بداعي البعث او طريقيا بداعي التنجيز لغواً.

واما الاستتباع بالنحو الثاني: فلان الحكم الوضعي هو الذي يصح انتزاعه عن الحكم التكليفي، كالجزئية المنتزعة عن التكليف بالمركب، دون العكس، لان تحقق الحكم التكليفي انما هو بالإنشاء بداعي جعل الداعي وهو مما لا يقبل الانتزاع عن حكم وضعي.

الثانية: فيما ذكره من ان الحكم المجعول طريقي، الذي حمله المحقق الاصفهاني على الحكم المنشأ بداعي التنجيز فلا يتنافى مع الحكم المنشأ بداعي البعث.

واورد عليه: بان جعل الحكم بداعي التنجيز غير معقول، وذلك لان ما يتنجز بالانشاء هو المادة التي يقع عليها الانشاء، ومن الواضح ان ما يقبل التنجز هو الحكم لا متعلقه، وما عليه الانشاء وما هو مدلول المادة نفس المتعلق كالصلاة لا حكمها ولا معنى لتنجزه.

ونظير ذلك الانشاء بداعي البعث، فان المبعوث نحوه هو المادة التي يقع عليها الانشاء.

وقد اطال (قدس سره) في بيان ذلك وانما نقلناه ملخصاً للاكتفاء بمجرد ذلك فيما هو المهم.

ثم ذكر (قدس سره) ان الحكم الطريقي بمعنى آخر معقول، وهو الحكم المنشأ بداعي البعث الى الواقع لكن لا بعنوان، بل بعنوان آخر وهو عنوان ما قامت عليه الامارة. ولكنه خلاف ظاهر العبارة، لان ظاهرها ان الحكم الطريقي

حيث انه ليس جعلاً للداعي فلا تماثل ولا تضاد بينه وبين الحكم الواقعي، فلابد ان يريد به المعنى الاول[1].

والتحقيق: ان اشكاله (قدس سره) من الناحية الاولى انما يتم لو كان المراد بالاستتباع الإستتباع في مقام الثبوت، اما لو اريد بالاستتباع الاستتباع في مقام الاثبات، بمعنى ان الدليل وان دل على جعل الحجية لكنه يراد به الدلالة على جعـل الحكم الظاهري رأساً، فلا اشكال اذ لا تعدد للمجعول، وحينئذ فالاختلاف بين الترديدين المذكورين في هذا الوجه يرجع الى ان المقصود بالاول هو ان واقع جعل الحجية اثباتاً جعل الحكم، وبالثاني هو ان واقع جعل الحجية ثبوتا هو جعل الحكم. فالتفت.

واما اشكاله من الناحية الثانية فمردود بانه: لا ظهور لكلام صاحب الكفاية في ارادة الطريقية بالمعنى الاول، بل لم يتبادر الى الذهن الا الثاني منهما. ولو سلم ذلك فكلامه لا يأبى الحمل على المعنى الثاني للطريقية تخلصا عن ايراد عدم معقولية المعنى الاول، واما استشهاده بما عرفت فمنشؤه قول الكفاية: «وانما لزم انشاء حكم واقعي حقيقي بعثاً او زجرا وانشاء حكم آخر طريقي، ولا مضادة بين الإنشائين فيما اذا اختلفا...»[2] ولكنه غير صريح في المطلوب، فمن الممكن ان يراد به المعنى الثاني ويكون نظره في نفي التضاد الى بيان اختلاف متعلق الارادة والكراهة كما عرفت فتدبر.

ثم ان المحقق النائيني(رحمه الله) نسب الى صاحب الكفاية ـ استناداً الى تعليقته على الرسائل ـ التزامه في مقام الجمع، بان الاحكام الواقعية انشائية وانه عبر عنها في بعض عباراته بانها شأنية.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدارية ٢ / ٤٩ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٧٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

واطال (قدس سره) في مناقشته بان مراده من الحكم الشأني..

ان كان ثبوت الحكم في مرتبة ثبوت ملاكه ومقتضيه. وبعبارة اخرى: ليس الموجود سوى ملاك الحكم، فهو التزام بالتصويب وعدم وجود حكم يشترك فيه العالم والجاهل.

وان كان ثبوت حكم حقيقي في الواقع، ولكنه حكم اولي لا يتنافى مع عروض عنوان ثانوي يغيره كموارد الضرر والحرج، فهو يستلزم ان يكون قيام الامارة على الخلاف موجباً لانقلاب الواقع كانقلابه بعروض الضرر، وهو التزام بالتصويب ايضاً.

وان كان ثبوت حكم مهمل من حيث ما يطرء عليه من العناوين فهو غير معقول، لان الاهمال في مقام الثبوت محال، وانما الاهمال المعقول هو الاهمال في مقام الاثبات.

هذا اذا كان مراده من الشأني غير الانشائي. واما اذا أُريد به الإنشائي كما هو ليس ببعيد، فيرده ما ثبت من ان الاحكام الشرعية ليست الا احكاماً فعلية حقيقية ثابتة لموضوعاتها المقدرة الوجود، وانه ليس لدينا الا مقام الجعل وهو الانشاء ومقام المجعول وهو الحكم، وهو لا يخلو اما ان يكون مقيداً بغير من قامت عنده الامارة او مطلقا، فعلى الاول يستلزم التصويب وعلى الثاني يكون فعلياً لحصول موضوعه ويستحيل تخلفه عن موضوعه.

هذا ملخص ما افاده (قدس سره)[1] والذي يواخذ به:

اولا: نسبة هذا الوجه الى صاحب الكفاية وعدم تعرضه الى الوجه الثالث الذي ذكره في الكفاية بقليل ولا كثير، مع تبني صاحب الكفاية له والتزامه به كما اشرنا اليه، وعدوله عن الإلتزام بكون الحكم الواقعي انشائياً.

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ١٠١ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

وثانيا: التزامه بعدم وجود حكم انشائي، وهذا مما عرفت الاشكال فيه سابقا، وقد اشبعنا الكلام في اثبات حكم انشائي غير الانشاء والفعلية فراجع[١].

واما الوجه الثالث من وجوه الجمع في الكفاية: فقد استشكل فيه المحقق الاصفهاني (قدس سره) بانه...

ان اريد من كون الحكم الواقعي فعلياً من جهة وليس تام الفعلية انه فاقد لبعض شرائط الفعلية، فهو على هذا حكم انشائي لا فعلي.

وان اريد انه واجد لمرتبة من الفعلية دون اخرى ـ بالبناء على ان الفعلية ذات مراتب ـ، فشدة المرتبة وضعفها لا يوجب رفع التضاد او التماثل، فالبياض بمرتبته الضعيفة لا يجتمع مع السواد باي مرتبة منه.

وان اريد انه حكم بداعي اظهار الشوق لا بداعي البعث والتحريك، فهو فعلي من قبل هذه المقدمة.

ففيه: ان الشوق اذا بلغ حداً تتحقق به الارادة التشريعية كان منافياً لارادةاخرى على خلافها،وان لم يبلغ هذا الحد لم يكن العلم به موجباً للامتثال لعدم تعلق الارادة بالعمل.

ثم ذكر (قدس سره) انه ان اراد ما ذكرناه من كون الحكم فعلياً، بمعنى انه فعلي من قبل المولى، وهو الإنشاء بداعي جعل الداعي، حيث ان هذا هو تمام ما بيد المولى تم ما ذكره، ومثل هذا الحكم لا يكون قابلا للداعوية الا بعد الـوصول، وعليه فلا منافاة بينه وبين الحكم الظاهري الفعلي الواصل، اذ لا دعوة للحكم الواقعي مع الجهل به[٢].

ومن كلام صاحب الكفاية الراجع الى انكار التضاد من حيث المبادئ،

---

(١) في مسئلة انفكاك الحكم الانشائي عن الفعلي خارجاً في مبحث القطع بالحكم المأخوذ موضوعاً للحكم.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهايه الدراية ٢ / ٥٤ ـ الطبعة الاولى.

وهذا الكلام الراجع الى انكار التضاد من حيث المقتضى، يمكن تشكيل وجه مستقل للجمع بين الحكم الظاهري والواقعي كما ذهب اليه بعض، وسياتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى.

اقول: المهم في جهة الاشكال هو ما ذكره اولاً من ان فقدان بعض شرائط الفعلية يوجب كون الحكم انشائياً، ولا يكون فعليا.

ويندفع هذا الاشكال: انه ليس المهم بنظر الكفاية هو تسمية الحكم الواقعي فعلياً وعدم تسميته انشائياً، اذ لا اثر للتسمية في واقع المطلب، وانما المهم هو التزامه بان الحكم الواقعي بنحو يكون العلم به او قيام الامارة عليه منجزا له، سواء سُمّي الحكم الواقعي انشائياً ام فعليا، في قبال الالتزام بانه انشائي صرف بحيث لا يكون العلم به منجزاً ـ كما ينسب الى الشيخ ـ.

ولا يخفى ان ما ذكره المحقق الإصفهاني لا ينفي واقع هذا الامر، وانما ينفي صحة تسمية الحكم الواقعي بالفعلي، فلو وافقناه في انه حكم انشائي لم يختل الجمع بهذا الوجه ولم ينتف ما رتبه صاحب الكفاية عليه من ان عدم الاذن على الخلاف يحقق فعليته المستلزمة للبعث والزجر، اذ لا مانع ان يكون الحكم الواقعي انشائيا ولكنه بهذه الصفة.

وبعبارة اخرى: ان تسمية ما سماه صاحب الكفاية بالفعلي من جهة بالانشائي لا يوجب وقوع صاحب الكفاية فيما فر منه من الالتزام بان الواقع انشائي صرف لا يتنجز بالعلم، وهذه الدعوى هي مهمة صاحب الكفاية فان مهمته واقعية لا لفظية.

ولم يتعرض المحقق العراقي لهذا الوجه اصلاً، وانما تعرض للوجهين الاولين وناقشهما بما هو خارج عن محل الكلام، من اشكال التضاد، وهو لزوم نقض الغرض و تفويت المصلحة الذي سياتي الكلام فيه على حده ان شاء الله

تعالى[١].

ونتيجة ما ذكرناه: ان وجوه الجمع الثلاثة المذكورة في الكفاية معقولة كلها وليس فيها اشكال ثبوتي يوجب رفع اليد عنها.

واما الوجوه الاخرى المذكورة في مقام الجمع بين الاحكام الواقعية والظاهرية غير ما افاده صاحب الكفاية فهي متعددة.

منها: ما اشار اليه في الكفاية من ان الحكم الواقعي انشائي والحكم الظاهري فعلي، ولا تضاد بينهما كذلك، اذ التضاد انما هو بين الحكمين الفعليين[٢] وينسب هذا الوجه الى الشيخ الانصاري (قدس سره). واستشكل فيه في الكفاية بوجهين.

الاول: ان لازمه عدم لزوم امتثال ما قامت عليه الامارة من الاحكام، اذ الحكم الانشائي لا يلزم امتثاله كما تقدم في اوائل مباحث القطع، من ان القطع انما يكون منجزاً اذا تعلق بحكم فعلي دون ما اذا تعلق بحكم انشائي، مع ان لزوم امتثال ما قامت عليه الإمارة من الواضحات التي لا تحتاج الى بيان.

والتفصي عن هذا الاشكال: بان قيام الامارة يوجب فعلية الحكم الواقعي الانشائي فيلزم امتثاله لصيرورته فعليا بقيام الامارة.

مندفع: بان لازم ذلك بان موضوع الفعلية هو الحكم الواقعي الإنشائي الذي قامت عليه الامارة، ولا يخفى انه لابد من احراز ذلك اما تعبدا او حقيقة في الحكم بالفعلية[٣].

وعليه فنقول: ان اريد ان دليل حجية الامارة بنفسه يتكفل التعبد بهذا الموضوع. ففيه: ان دليل الحجية انما يتعبد بما هو مؤدى الامارة وهو نفس الواقع

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٦٩ ـ ٧٠ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٧٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٧٨ ـ ٢٧٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الانشائي لا اكثر.

وان اريد ان الموضوع مركب من جزئين: احدهما: الحكم الانشائي، وهو محرز بالتعبد، والاخر: قيام الامارة وهو محرز بالوجدان فتترتب الفعلية كسائر الموضوعات المركبة التي يحرز بعض اجزائها بالتعبد وبعضها الاخر بالوجدان. ففيه: ان الجزء الاخر ليس هو مجرد قيام الامارة بل هو قيام الامارة على الواقع الذي هو عبارة اخرى عن مصادفة الامارة للواقع. وهذا غير ثابت لا وجدانا ولا تعبدا اذ لا نظر لدليل الحجية الى اثبات المصادفة والتعبد بها.

وبعبارة اخرى: ان قيام الامارة لوحظ بنحو التقييد لا التركيب، ومن الواضح ان لازم دليل الحجية ليس الا احراز قيام الامارة على الواقع التنزيلي لا الواقع الحقيقي، فلا يثبت الموضوع المقيد لا وجدانا ولا تعبدا.

الثاني: ان الالتزام بكون الحكم الواقعي انشائياً لا ينفي احتمال فعلية الـواقع، ولازمه تحقق احتمال اجتماع الحكمين الفعليين وهو محال لان احتمال اجتماع الضدين محال كنفس اجتماعهما[1].

وهـذا الاشكـال غير واضح المرمى، وهو بظاهره مندفع، اذ نظير هذا الاحتـمال يتأتى على ما اختاره (قدس سره) من وجه الجمع، اذ يقال له: ان الالتزام بكون الحكم الواقعي فعليا من جهة دون اخرى لا ينفي احتمال فعلية الواقع التامة، فيلزم محذور احتمال اجتماع الحكمين الفعليين، فإن اجاب عن نفسه بانحصار الحل فيما ذكره فلا احتمال حينئذ، فكذلك يجيب غيره بانحصار الحل في مختاره فلا احتمال. فلاحظ.

ومنها: ما اشار اليه في الكفاية ايضا: من تعدد مرتبة الحكمين الظاهري والواقعي واختلافهما، فان الحكم الظاهري بما ان موضوعه الجهل بالواقع يكون

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٧٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

متاخراً عن الحكم الواقعي بمرتبتين.

وردّه في الكفاية: بان الحكم الظاهري وان لم يكن في تمام مراتب الحكم الواقعي الا ان الحكم الواقعي ثابت في مرتبة الحكم الظاهري لشموله لحال الجهل، فيجتمع الحكمان المتنافيان[1].

اقول: اكتفى صاحب الكفاية في نقل هذا الوجه والاشكال عليه بهذا المقدار.

وتحقيق الحال فيه يستدعي التعرض الى بيان ما يصلح تقريباً له والنظر فيه، وهو وجوه متعددة:

الوجه الاول: ما يمكن ان يستفاد من كلام المحقق الاصفهاني (قدس سره) وتوضيحه: ان الاحكام لا تنافي بينها من حيث انفسها وانما التنافي من حيث المبدأ وهو الكراهة والارادة والمنتهى وهو مقام الامتثال، وقد التزم (قدس سره) بعدم انقداح الارادة في الاحكام الشرعية، بلحاظ ان الشوق نحو الفعل انما ينقدح فيما اذا كان في الفعل مصلحة تعود على المشتاق نفسه، والامر ليس كذلك في موارد الاحكام، اذ المصلحة في الفعل تعود على المكلَّف ـ بالفتح ـ لا المكلِف ـ بالكسر ـ وعليه، فينحصر محذور تضاد الحكمين من جهة المنتهى، فان الحرمة والوجوب يتضادان في مقام التحريك، اذ احدهما يدعو الى الفعل والآخر يزجر عنه او يدعو الى الترك.

وهذا المحذور مفقود فيما نحن فيه. لان الحكم الظاهري لما كان ثابتا في مورد الجهل بالحكم الواقعي لم يكن منافيا له في مقام الامتثال، لان الحكم انما هو انشاء ما يمكن ان يكون داعيا، وامكان الداعوية لا يثبت الا بالوصول، والا فالإنشاء بنفسه بدون الوصول لا يترتب عليه امكان الداعوية.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٧٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وعليه، فالحكم الواقعي في موارد ثبوت الحكم الظاهري لا داعوية له لا فعلا ولا امكاناً، فبتعدد مرتبة الحكمين ارتفع محذور التنافي بينهما في مقام الامتثال فلا مانع من اجتماعهما[1].

ويؤاخذ هذا الوجه بشؤونه من جهات ثلاث:

الاولى: ان ما ذكره من عدم عود مصلحة الى المكلفِ ـ بالكسر ـ في موارد الاحكام غير تام على اطلاقه، اذ هو مسلم بالنسبة الى المبدأ الاعلى جل اسمه. واما بالنسبة الى النبي(صلّى الله عليه وآله) او الولي (عليه السلام) فغير مسلم لتصور مصلحة عائدة اليهما من الافعال، ولو بلحاظ كمال الامة المنسوبة اليهم فانه مما يوجب تحقق الشوق الى ما يوجب كمالها، نظير الشوق لما فيه مصلحة الابن خاصة باعتبار انتسابه الى ابيه.

وعليه، فتحقق الارادة والكراهة في نفس النبي (صلّى الله عليه وآله) او الولي (عليه السلام) ممكن.

الثانية: فيما ذكره من ان حقيقة الحكم جعل ما يمكن ان يكون داعيا، وان امكان الداعوية لا ثبوت له الا في حال الوصول، فان لازمه كون الاحكام الفعلية مقيدة بالوصول بنحو الوجوب المشروط، اذ لا معنى للجعل في حال عدم الوصول بعد عدم امكان الداعوية، والمفروض ان الحكم حقيقته جعل ما يمكن ان يكون داعيا.وعليه فلا يكون فعلياً قبل الوصول نظير الواجب المشروط بغير الوصول. وهذا خلاف ما التزم به من ان الفعلية من قبل المولى تتحقق قبل الوصول.

الثالثة: فيما ذكره من ان امكان الداعوية لا يثبت الا في حال الوصول فانه ممنوع وذلك: لان داعوية الامر نحو متعلقه في صورة العلم ليست تكوينية

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٤٢ ـ ٤٣ـ الطبعة الاولى.

قهرية نظير تأثير الاسباب التوليدية في مسبباتها كالنار في الإحراق. وانما هي بلحاظ ما يترتب على الموافقة والمخالفة من ثواب وعقاب، وهذا الملاك بعينه ثابت في صورة الجهل البسيط واحتمال الامر، اذ يقطع بترتب الثواب عند الاتيان بالعمل ويحتمل العقاب ـ مع غض النظر عن المعذر ـ وهذا يكفي في الداعوية نحو الفعل، وعليه فلا يتوقف امكان الداعوية على الوصول.

والنتيجة: ان ما ذكره الاصفهاني (قدس سره) غير مسلَّم.

وقد حاول بعض الاعلام الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بوجه مؤلف مما افاده صاحب الكفاية والمحقق الاصفهاني ببيان: ان التنافي بين الحكمين ان كان بلحاظ المبدأ وهو الارادة والكراهة والمصلحة والمفسدة، فلا تنافي بين الحكم الواقعي والظاهري لان الحكم الظاهري ناشئ عن مصلحة في نفسه لا في متعلقه. وان كان بلحاظ المنتهى وهو مقام الامتثال فلا تنافي ايضا لان الحكم الظاهري ثابت في صورة الجهل والحكم الواقعي لا داعوية له في هذا الفرض. وانتهى ملخصا[1].

اقول الحكم التكليفي بجميع مباني حقيقته من كونه الانشاء بداعي جعل الداعي او جعل الفعل في العهدة او غيرهما يتقوم بامكان داعويته اما من جهة انه مقوم لحقيقته او لازم لها ولا يتخلف عنها، ففي المورد الذي لا يمكن الإنبعاث يلغو جعل الحكم. ولاجل ذلك اعترف القائل بامتناع جعل التكليف في صورة الجهل المركب على خلافه وصورة الغفلة لعدم تصور الداعوية فيه.

وقد صححه في صورة الجهل البسيط والتردد بامكان الانبعاث احتياطا. لكن يشكل: بانه مع قيام الامارة على خلاف الواقع وكان مفادها حكما الزاميا ـ كما لو قامت الامارة على الحرمة وكان الواقع الوجوب ـ يمتنع بقاء الواقع لعدم

---

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور، مصباح الاصول ٢ / ١٠٩ ـ الطبعة الاولى.

قابليته الدعوة مع تنجز الحرمة في حق المكلف. فتدبر.

الوجه الثاني: ما نقله المحقق الاصفهاني عن بعض الأجلة، وهو يرجع الى دعوى عدم اجتماع الحكمين في موضوع واحد. ببيان: ان الحكم لا تعلق له بالموجود الخارجي، بل انما يتعلق بالموجود الذهني بما هو حاك عن الخارج، وليس لدينا مجمع في الذهن للعنوان المتعلق للحكم الواقعي والعنوان المتعلق للحكم الظاهري، لان موضوع الحكم الواقعي هو الفعل المجرد عن لحاظ العلم بحكمه والشك فيه، وموضوع الحكم الظاهري هو الفعل بوصف كونه مشكوكا حكمه، ومن الواضح انه لا مجمع للفعل بما هو مجرد والفعل بما هو متصف بالشك.

ولا يخفى ان هذا الوجه يبتني على امرين: احدهما: امتناع تقييد الحكم بصورة العلم به. والاخر: انه اذا امتنع التقييد امتنع اخذه مطلقاً بحيث يشمل صورة العلم والجهل، لكون التقابل بين التقييد والاطلاق تقابل العدم والملكة.

ونتيجة هذين الامرين: كون الحكم الواقعي مهملا من هذه الجهة. وهو غير خال عن الاشكال لامتناع الاهمال في مقام الثبوت كما بيناه مكرراً، اذ الحاكم يمتنع ان يتردد في حكمه وموضوعه.

وليس امتناع التقييد مستلزماً لامتناع الاطلاق مطلقاً، بل هو يستلزم ضرورة الاطلاق في بعض الاحيان، وهو كما في صورة امتناع تقييد الحكم لا في صورة امتناع قصر الحكم على المقيّد فقط ـ وقد اوضحناه في مبحث التعبدي والتوصلي ـ.

وبالجملة: فالحكم الواقعي لابد ان يكون مطلقا شاملاً لكلا الحالين حال العلم وحال الجهل.

ومعه يكون لموضوعه وموضوع الحكم الظاهري مجمع ذهني نظير الصلاة في الدار المغصوبة.

وقد اطال المحقق الاصفهاني (قدس سره) في مقام الرد على هذا الوجه،

ببيان مقدمة ابان فيها اعتبارات الماهية، ثم تعرض الى بيان ان امتناع التقييد لا يستلزم دائما امتناع الاطلاق، بل قد يستلزم ضرورة الاطلاق كما فيما نحن فيه.

ولا نرى حاجه ملحة الى سرد كلامه فمن اراد الاطلاع عليه فليراجعه في حاشيته على الكفاية[1].

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره)، وقد اختلف تقريرا بحثه في بيان هذا المطلب.

فقد جاء في اجود التقريرات ايضاح هذا المطلب ـ بعد دعوى ان المراد به الترتب الرافع للتنافي بين الحكمين ـ بمقدمات ثلاث نذكر منها اثنين اذ الثالثة اجنبية عما نحن فيه.

الاولى: ان للشك جهتين: احداهما: انه حالة من حالات المكلف. والأُخرى: انه مستلزم للحيرة والتردد وهو بلحاظ الجهة الاولى مشمول للحكم بنتيجة الاطلاق ومتمم الجعل. وبلحاظ الجهة الثانية موضوع الحكم الظاهري.

الثانية: ان التكليف الذي لا يفي بالملاك المقتضي لجعله يحتاج الى متمم الجعل، بان يثبت تكليف اخر بضميمته الى التكليف الاول يصل المكلف الى تمام الملاك. وموارد متمم الجعل متعددة كمورد اخذ قصد القربة، ومورد عموم الحكم لصورتي العلم والجهل به، ومورد المقدمات المفوتة، ومورد وجوب الاحتياط، والجامع بين هذه الموارد هو كون التكليف الاولي بمتعلقه غير وافٍ بالملاك وانما يحتاج الى المتمم في ثبوت المطلوب. نعم تختلف هذه الموارد من جهة اخرى لا يهم بيانها.

وبعد ذلك ذكر ان الحكم الواقعي في مورد الجهل به والشك لا داعوية

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدارية ٢ / ٥٧ ـ الطبعة الاولى.

له، لان قوأم الداعوية بالوصول ومع الشك ليس الا الحيرة والتردد. فيحتاج في شموله لهذه الحال متمم الجعل.

وعليه: فلابد من ملاحظة ملاك الحكم الواقعي فهل هو مهم بحيث يلزم إستيفائه في ظرف الجهل كموارد الإعراض في الجملة او لا؟.

ففي المورد: لابد من متمم الجعل لاستيفاء الغرض وهو ايجاب الإحتياط. ولا يخفى انه لا ينافي الحكم الواقعي لانه متفرع عليه وقد اخذ في موضوعه الحكم الواقعي فكيف ينافيه.

واما في الثاني: فللمولى ان يوكل المكلف الى ما يحكم به عقله من براءة كما في الشبهة البدوية او اشتغال كما في الأقل والاكثر عند بعض. ولو ان يجعل البراءة المؤمنة عن الواقع وهي لا تنافي الواقع لانها في طوله ومتفرعة عليه.

ثم انه بعد فصل طويل يتعرض الى بيان حقيقة وجوب الاحتياط والبحث في ان المواخذة على وجوب الاحتياط او عند خصوص مصادفة الواقع.

فيبين ان وجوب الاحتياط حيث انه ناشئ عن المحافظة على ملاك الواقع ففي مورد المصادفة يكون عين الواقع وليس غيره. وفي مورد المخالفة لا يكون الا حكماً صورياً لا وجود له حقيقة.

ومن هنا ذهب الى ان العقاب يختص بصورة المصادفة الا ان يقال بثبوت العقاب في مورد التجرّي.

هذا خلاصة ما ورد في اجودالتقريرات[١].

وهو لا يخلو عن اشكال من جهات عديدة:

الاولى: ما ذكره من تعدد جهتي الشك، وان ثبوت الحكم الواقعي بنتيجة الاطلاق بلحاظ الجهة الاولى دون الثانية، ولثبوت الحكم الظاهري بلحاظ

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم اجود التقريرات ٢ / ٧٨ ـ ٨٥ ـ الطبعة الاولى.

الثانية دون الاولى.

اذ المقصود من هذا المطلب ان كان بيان ان في الشك جهتين واقعيتين منفصلتين، ونتيجته انه اذا ثبت حكم بلحاظ احداهما واخر بلحاظ الأُخرى لا يكون من اجتماع الضدين، بل من اختلاف المتلازمين في الحكم، فالمحذور لو كان فهو محذور التزاحم لا التضاد. ففيه:

اولا: انه ينافي ما تقدم منه في مبحث اجتماع الامر والنهي من ان الجهات المتعـددة انـما تكون تقييدية اذا كانت في متعلق التكليف فان التركيب بينها انضمامي لا ما اذا كانت في الموضوع، فان تعدد العناوين الاشتقاقية الماخوذة في الموضوع لا يوجب تعدد المعنون لان التركيب بينها اتحادي وهي جهات تعليلية لا تقييدية.

وذلك لان المأخوذ في الموضوع هو الشاك لا الشك انه مبدأ الاشتقاق، فموضوع الحلية مثلا هو الشاك لا الشك، وعليه فتعدد الجهة فيه لا يوجب تعدده واقعا بل المجمع واحد ينطبق عليه عنوانان اشتقاقيان.

وثانيا: ان كون الشك حالة من حالات المكلف ليست جهة واقعية تغاير الجهة الاخرى، بل هو نظير كونه عرضا للمكلف وكونه صفة له، فذلك من قبيل تعدد العناوين الإنتزاعية في البياض وليست هي جهة في قبال كونه كيفاً. فلاحظ.

وان كان المقصـود من كون الحكم الواقعي يثبت للشك بلحاظ الجهة الاولى دون الثانية انه مهمل بلحاظ الجهة الثانية، بمعنى انه يمكن ان يثبت له الحكم بلحاظ جهة الحيرة لكن لا يمكننا الالتزام به اثباتاً لقصور الدليل ونتيجة انكار الواقع كما هو الظاهر من الكلام.

ففيه: انه خلف فرض وجود الواقع وعدم الالتزام بالتصويب.

وان كان المقصود ان الحكم الواقعي ثابت بلحاظ الجهة الثانية لكنه لا

يترتب عليه اثره بلحاظها.

ففيه: انه لا معنى لبيان هذا الأمر بان اطلاق الحكم ثابت من جهة دون اخرى، لان الحكم ثابت بلحاظ الجهة الثانية لكن لا داعوية له، فيكتفي في ذلك بما بينه من عدم داعوية الحكم الواقعي في صورة الجهل، ولا نحتاج الى المقدمة الاولى، بل يتمحض البحث في ان الحكم الواقعي له داعوية في حال الجهل او لا.

واما المقدمة الثانية: فلا بأس بها، ولكن لابد من ايقاع البحث فيه في مورد تعميم الحكم لصورتي العلم والجهل وله مجال اخر ليس ههٰنا.

الثانية: ما ذكره من ان الحكم الواقعي لا داعوية له قبل الوصول، اذ فيه ما عرفت من امكان الداعوية مع فرض الجهل، فراجع.

الثالثة: ما ذكره في تقريب عدم المنافاة بين وجوب الإحتياط والحكم الواقعي من تفرع الاحتياط على الواقع وكونه في طوله. اذ فيه:

اولاً: ان تفرع وجوب الاحتياط عن الواقع انما يتم لو كان الواقع هو الوجوب ايضا.

اما اذا كان الحكم الواقعي اباحة فلا معنى لتفرع وجوب الاحتياط عليه وكونه بملاك المحافظة عليه على ملاكه، فان وجوب الاحتياط انما يتفرع عن الوجوب الواقعي لا الاباحة الواقعية.

وثانياً: ان التفرع والطولية لا تنفي التضاد او التماثل، فهل ترتفع منافاة البياض للسواد بفرض السواد على تقدير البياض ؟ فان الفرض لا يرفع التضاد او التماثل الموجود بين الحكمين.

الرابعة: ما ذكره اخيراً من ان وجوب الاحتياط عند المصادفة حكم حقيقي وعند المخالفة حكم صوري تخيلي. اذ فيه: ان الالتزام بهذا المعنى يستلزم انكار متجزية وجوب الإحتياط، اذ المكلف يشك في مصادفة وجوب الاحتياط

للواقع وعدمه، ومعه يشك في ان الحكم حقيقي فيستلزم التنجز او صوري فلا يستلزمه، ومع هذا الشك لا يصلح الوجوب للتنجيز والبيانية فيكون المورد من مصاديق قاعدة قبح العقاب بلا بيان. فالتفت.

والاشكال من هذه الجهة مشترك الورود على اجود التقريرات وتقريرات الكاظمي لان هذه الجهة ذكرها الكاظمي ايضا في تقريراته[1].

ولكن لا يرد على الكاظمي الاشكال من الجهة الثالثة، لانه لم يقرب عدم المنافاة بين الحكم الواقعي ووجوب الاحتياط، بتفرع ايجاب الاحتياط عن الواقع بل قرّبه بان وجوب الاحتياط عين الواقع على تقدير المصادفة وحكم صوري وهمي على تقدير المخالفة فلا منافاة. وعلى هذا لا يرد احد الوجهين المتقدمين. فلاحظ.

كما انه يرد عليه الاشكال من الجهة الثانية لانه ذكرها ايضا.

واما الجهة الاولى: فقد تعرض لذكرها الكاظمي لكن لا بنحو انها اساس المطلب، كما ذكرها بهذا النحو في اجود التقريرات.

ثم انه ورد في بعض عباراته ان الحكم لا يكون مبيناً لوجوده وان كان ثابتا.وهذا التعبير مجمل المراد، فان نفس الشيء يستحيل ان يكون مبيناً لوجود نفسه لكن دليله لا مانع من تكفله بيان وجوده في صورة الشك. ولعل المراد منه ما سيجئ هنا في تحقيق المراد من تعدد الرتبة.

الوجه الرابع: ما يجئ في الذهن، وهو ان يكون المراد من اختلاف الرتبة وتعدده، هو انه ليس ان الحكم الواقعي لا اطلاق له يشمل صورة الجهل، وان الحكم الظاهري ثابت في تلك الصورة، كي يرد عليه تارة بان الإهمال ممتنع ثبوتاً

---

(٢)الكاظمي الشيخ محمد علي فوائد الاصول ٣ / ١١٧ ـ ١١٨ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

ان اريد كونه مهملاً بالنسبة اليه، واخرى: بان تخصيص الحكم بالعالم يستلزم التصويب ان اريد عدم ثبوت الحكم للشاك. بل المراد ان الحكم الواقعي لا نظر له ولا اقتضاء بالنسبة الى الوظيفة العملية في حال الشك فيه.

بيان ذلك: ان المكلف عند الشك في الحكم الواقعي يتحير بالنسبة الى وظيفته على تقدير وجود الحكم واقعا.

ومن الـواضح ان الحكم الواقعي بالنسبة الى هذه الجهة لا معنى لان يكون له اطلاق او تقييد، ولا يمكن ان يكون له نظر الى وظيفة المكلف عند الشك فيه. فاذا فرض ان العقل حكم بالبراءة او الاحتياط لم يكن منافياً لوجود الواقع كيف؟ وقد فرض الواقع ثابتاً، اذ التحّير في الوظيفة على تقدير وجود الواقع.

وعليه فنقـول: ان الحكم الظاهري ثابت في هذه المرحلة التي لا نظر للحكم الواقعي اليها، وقد يتصرف في موضوع الحكم العقلي كما لو كان العقل يحكم بالـبراءة، فحكم الشـارع بالاحتياط او العكس. فلا تنافي بين الحكم الظاهري والواقعي لاجل ثبوت الحكم الظاهري في مرحلة لا نظر للواقع اليها، كما انـه لم يلزم انكـار الواقع، اذ عرفت انه مفروض الوجود في جعل الحكم الظاهري، بل ولا داعويته كي يرد عليه اشكال اللغوية السابق، بل الملتزم به هو انكار نظر الواقع لتعيين وظيفة الجاهل به، وهو اثبات الحكم الظاهري في هذه المرحلة، اعني مرحلة تعيين الوظيفة فلا منافاة. فتدبر.

وليكن هذا الوجه على ذكر منك لانّا سنتعرض الى ايضاحه فيما بعد.

وتحقيق المقام في الاحكام الظاهرية والجمع بينها وبين الاحكام الواقعية، ان يقال: ان عمدة الاشكالات في ثبوت الحكم الظاهري مع الواقعي امران: تفويت المصلحة، ولزوم نقض الغرض.

امـا الايراد الاول: وهـو الايراد باستلزام الحكم الـظاهـري تفويت

المصلحة او الإلقاء في المفسدة، فقد اختلفت العبارات في تقريبه، واكتفى صاحب الكفاية في تقريبه والاجابة عنه بالإجمال كما ـ تقدم[1]ـ. وتقريبه الدقيق بتلخيص هو: ان الحكم الواقعي ثابت بلحاظ المصلحة في متعلقه، فالحكم الظاهري ان ثبت بلا ملاك يقتضيه كان خلاف الحكمة. وان ثبت بواسطة ملاك فاما ان يكون في متعلقه او فيه نفسه، فان كان الملاك في متعلقه لابد من حصول الكسر والانكسار بين ملاك الواقع وملاك الظاهر فاما ان يغلب ملاك الواقع فلا حكم ظاهري او يغلب ملاك الظاهر فلا حكم واقعي ويمتنع ثبوت كلا الحكمين. وهكذا الحال فيما اذا كان الملاك في نفس الجعل، لانه اما ان يكون اهم من ملاك الواقع فيلزم انتفاء الواقع، واما ان يكون ملاك الواقع اهم منه فيلزم انتفاء الظاهر.

وهذا الايراد يرجع الى عدم امكان ثبوت الحكمين من باب التزاحم بين المقتضيين والملاكين، لا من باب تفويت مصلحة الواقع او الإلقاء في مفسدته الذي مر تقريبه في الكفاية.

وقد تصدى الشيخ(رحمه الله) الى دفع محذور التفويت ببيان طويل ملخصه: ان التعبد بالامارة اما ان يكون في فرض انسداد باب العلم بالاحكام. واما ان يكون في فرض انفتاح باب العلم بها.

فعلى الاول: لا قبح في التعبد بها، اذ يدور الامر بين الاحتياط وهو مقطوع العدم وبين اهمال امتثال الاحكام وهو ممنوع كالاول، فيتعين ايكال المكلف الى طريق ظني يوصله الى الواقع.

وبالجملة: لا يلزم من التعبد بالظن تفويت المصلحة لغرض فواتها بدون التعبد لعدم العلم بالاحكام.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٧٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وعلى الثاني: فاما ان يكون التعبد بالامارة بلحاظ مجرد كاشفيتهاوطريقتيها، او يكون بلحاظ ثبوت مصلحة بسبب قيامها.

فعلى الاول: فتارة يعلم الشارع بدوام موافقة الامارة للواقع وانلم يعلم المكلف بها. واخرى: يعلم الشارع بانها غالبة المطابقة للواقع. وثالثة: يعلم بانها أغلب مطابقة من الطرق العلمية التي يسلكها المكلف. وقبح التعبد بالامارة انما يتم في الفرض الثاني دون الاول والثالث، اذ لا يلزم على الاول أي تفويت، ولا يلزم على الثالث تفويت من جهة الامارة بحيث لولاها لم يفته شيء.

وعلى الثاني:ـ أعني حدوث مصلحة بقيام الامارة ـ فلا قبح في التعّبد اذا كانت هذه المصلحة مما يتدارك بها مصلحة الواقع، اذ لا يلزم من التعبد تفويت للمصلحة بعد التدارك، وتكون هذه المصلحة بمقدار ما يفوت من الواقع من مصلحة.

يبقى اشكال استلزام ثبوت المصلحة على طبق الحكم الظاهري للتصويب. وقد تخلص عنه بالالتزام بان المصلحة انما هي في نفس سلوك الامارة لا في متعلق الحكم نفسه كي يحصل الكسر والانكسار.

هذا ملخص ما أفاده الشيخ (رحمه الله) مما يتعلق بالمقام ويهم ذكره[1].

وقد تابعه فيما ذكره المحقق النائيني (قدس سره)، الا انه اختلف عنه بان النوبة لا تصل الى الالتزام بالمصلحة السلوكية، لان المقصود من انفتاح باب العلم ليس انفتاحه الفعلي، بل التمكن من تحصيل العلم بسؤال الامام(ع) ـ مثلاـ، لكن المكلف لا يتصدى الى ذلك عادة، بل يعتمد على الطرق العلمية القابلة للخطأ، وبما ان الطرق العلمية ليست بأقل خطا من الطرق الظنية فلا يلزم التفويت من التعبد بالامارة لأنها فائتة على كل حال. هذا اولا.

---

(١) الانصارى المحقق السيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٥ ـ الطبعة الاولى.

وثـانيا: ان الامارات المعتبرة ليست معتبرة ابتداء، بل اعتبرت امضاء لسيرة العقلاء، فلا يلزم من الشارع تفويت بعد ان كانت السيرة العقلائية على العمل بهذه الامارات كالظهور وخبر الواحد.

نعم لو تنزلنا عن ذلك كله فلا باس بالالتزام بالمصلحة السلوكية التي يتدارك بها مصلحة الواقع الفائتة[١].

ولا يخلو ما أفـاده من اشكـال، لحصـره موضـوع البحث في التعبـد بالامارات على الاحكام، مع ان البحث يعم مطلق موارد جعل الحكم الظاهري، وبعضها لا يتأتى فيه ما ذكره من كونها أقرب من الطرق العلمية او انها احكام امضائية.وذلك كبعض الامارات القائمة على الموضوع ـ على الخلاف فيها من كونها إمارة أوأصلاًـ كقاعدة التجاوز او الفراغ، فانه أي سيرة عقلائية عليها وأي أقربية لها للواقع من طرق العلم؟!، وكاصالة الصحة في عمل الغير وكموارد الاصول الجارية في الشبهات الموضوعية التي لا يشملها القول بالتصويب، لان التصـويب انما يلتزم به في الشبهات الحكمية لا الموضوعية، فيقع في اشكالها القائل بالتصويب أيضا.

نعم الاصول الحكمية لا اشكال فيها، لأنها انما تجري بعد الفحص واليأس عن الـدليل فلا يتصـور فيها انفتاح باب العلم، بخلاف الاصول الموضوعية، اذ لا يجب في إجرائها الفحص، بل هي تجري حتى مع التمكن من تحصيل العلم.

ولا معنى لان يقال: ان الأصل أقرب إلى الواقع من الطرق العلمية، او يقال انه حكم امضائي.

وبالجمله: فما افاده (قدس سره) لا يحلّ الاشكال في مطلق الموارد. وعليه

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ٩٠ ـ ٩٤ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

فتصل النوبة الى الكلام في المصلحة السلوكية.

وقد عرفت التزام الشيخ بها وغايته هو الجمع بين تدارك مصلحة الواقع مع الالتـزام ببقـائه على ما هو عليه، وعدم الانتهاء الى التصويب المحال او الباطل ـ على الوجهين اللذين ذكرهما ـ.

وقد استشكل المحقق الاصفهاني فيما أفاده(قدس سره) ـ بعد ايضاح مراد الشيخ (رحمه الله) بان المصلحة في سلوك الامارة الحاكية عن الحكم الواقعي وفي تطبيق العمـل عليها من حيث ان مدلولها حكم واقعي، فعنوانها مقتضٍ لثبوت الحكم الواقعي لا مناف له، ولذا قال ان هذا من وجوه الرد على المصوبة لا أنه تصويب ـ بما حاصله:

ان المـراد ان كان مجرد ثبوت الحكم الواقعي عنوانا بلحاظ ان الامر بتطبيق العمل على الامارة بملاحظة كون مدلولها حكم الله. ففيه: ان ثبوت الحكم عنوانا لا ينفع في رد التصويب مع ثبوته واقعا، ولا ملازمة بين ثبوت الشيء عنوانا وثبوته واقعا، بل قد يثبت عنوانا ولا وجود له واقعا.

وان كان المراد ان المصلحة قائمة بالفعل بعنوان آخر فلا تزاحم مصلحة الواقع. ففيه: ان المصلحة..

ان كانت قائمـة بعنـوان منـطبق على الفعـل، فيتحقق التـزاحم بين المصلحتين، اذ لا فرق في تحقق التزاحم بين كون الملاكين قائمين بذات الفعل، او كان احدهما قائما بذات الفعل والآخر بعنوانه المتحد في الوجود معه.

وان كانت قائمة بعنوان الاستناد، وهو ليس من عناوين الفعل. ففيه: ان المصلحة ان كانت قائمة بالفعل المستند الى الامارة فلا ينفع في رفع التزاحم، لان تعدد الحيثية في تعدد الملاك لا يجدي في رفع التزاحم مع وحدة الوجود المجمع للمـلاكـين. وان كانت قائمـة بنفس الاستناد الذي هو فعل قلبي. ففيه: ان الاستناد لا يجب في غير التعبديات. هذا مع ان ثبوت المصلحة في شيء يستلزم

الامر به والدعوة اليه لا الى غيره وان لازمه، فلا معنى للدعوة الى الفعل مع كون المصلحة في نفس الاستناد.

ثم تعرض الى ما في بعض نسخ الرسائل من فرض المصلحة في الأمر، وانه غير صحيح[١].

اقول: ما ذكره أولاً من ان ثبوت الواقع عنوانا لا يلازم ثبوته واقعا الذي يقصد به نفي ما ذهب اليه الشيخ من ان هذا الوجه من وجوه الرد على المصوبة لانه فرع ثبوت الواقع. لا يخلو عن اشكال.

وذلك لان مراد الشيخ لو كان مجرد ان التعبد بالامارة بعنوان مؤداها الواقع، كان ما أفادة في مقام الاشكال عليه في محله، فان التعبد بشيء بعنوان انه وجود زيد لا يستلزم وجوده واقعا، بل يجتمع حتى مع عدمه وفرض عدمه.

واما لو كان مراد الشيخ(قدس سره) ان التعبد بالامارة وقيام المصلحة في فرض وجود الواقع ـ يعني على تقدير وجود الواقع ـ، ففي السلوك مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع، فالالتزام بالمصلحة السلوكية على تقدير وجـود الـواقع. فلا يتم ما ذكره، بل يتم ما ذكره الشيخ من انه التزام بعدم التصويب، اذ يمتنع ان تكون المصلحة الثابتة على تقدير وجود الواقع نافية للواقع، والا لزم من وجودها عدمها ـ كما لا يخفى ـ.

وبالجملة: فهذا التزام ببقاء الواقع وثبوته.

ومجرد احتمال ارادة الشيخ لهذا المطلب يكفي في رد الاشكال عليه، بل فسرت عبارته به او بما يقاربه في بعض تعليقات[٢] الرسائل على ما يخطر بالبال.

هذا ولكن يشكل ما أفاده الشيخ (رحمه الله) من ان قيام مصلحتين في

---

(١) الاصفهاني المحقق النيخ محمد حسين. نهاية الدارية ٢ / ٤٨ ـ ٤٩ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الاستياني النيخ ميرزا محمد حسن . بحر الفوائد / ٧٢ ـ الطبعة الاولى.

الفعـل مستلزم لوقـوع التـزاحم بينهـما في مقام اقتضاء الحكم وتحقق الكسر والانكسار. فان كانت مصلحة الظاهر هي الغالبة ـ كما هو المفروض ـ، لزم انتفاء الحكم الواقعي. وهذا امر وجداني في كل موارد تعلق الارادة والكراهة ونحوهما.

واما ما ذكـرناه من ان استلزام مصلحة الظاهر لنفي الحكم الواقعي يستلزم محذور استلزام وجود الشيء لعدمه بعد أخذ مصلحة الظاهر على تقدير وجود الواقع. فهو بنفسه دافع لكلام الشيخ لا شاهد .

وذلـك لانـه بعد الفراغ عن امتناع اجتماع مصلحتين من دون كسر وانكسار، يجري هذا البيان في وجود مصلحة الظاهر المعلقة على وجود الواقع، فيقال: ان وجود مصلحة الظاهر يستلزم نفي الواقع، ونفي الواقع يستلزم انتفاء مصلحة الظاهر، فيكون وجود المصلحة الظاهرية مستلزما لعدمها. ومنشأ المغالطة السابقة هو إجراء هذا الحديث في مانعية مصلحة الظاهر وقصر النظر عليها فقط.

وبـالجملة: مانعية المصلحـة الظاهرية وان استلزمت الخلف، لكن ذلك ينتهي الى انكار احدى المصلحتين للفراغ عن لزوم تحقق الكسر والانكسار وامتناع وجود مصلحتين كذلك بدون كسر وانكسار، والكسر والانكسار مستلزم للخلف فلابـد من انكار إحدى المصلحتين. فتدبر فانه دقيق.

وعليه، فالالتزام بالمصلحة السلوكية على ما ذكره الشيخ ممتنع.

وقـد تصدى المحقق الاصفهاني (قدس سره) الى دفع اشكال تفويت المصلحة وما يتفرع عليه بما حاصله: ان تفويت المصلحة والالقاء في المفسدة ليس من العناوين القبيحة ذاتا وبنحو العلة التامة للقبح، بل هي بالنسبة الى القبح بنحو الاقتضاء فقد يطرأ عليها عنوان يوجب حسنها نظير الكذب النافع.

وعليه، فاذا فرض وجود جهة حسنة في التعبد بالامارة تغلب على مفسدة تفويت الواقع، فلا مانع من التعبد بها، والامر في المقام كذلك، لان تحصيل العلم

بالاحكام يشتمل على مفسدة غالبة على ما يفوته من المصلحة او يقع فيه من المفسدة، فالتعبد بالامارة يوجب صرفه عن تحصيل العلم المستلزم لذلك، فتكون جهة حسنة اقوى من مفسدة التفويت او الالقاء.

هذا على الطريقية المحضة.

واما على الموضوعية والسببية، فلا تفوت المصلحة، لكن الشأن في الالتزام بالمصلحة بنحو لا يستلزم التصويب. وتحقيقه: ان الواجب الواقعي لو كان هو الظهر وقامت الامارة على وجوب الجمعة، فكل من الصلاتين مشتمل على مصلحة، وهما اما متغايرتان او متضادتان او متسانختان. فان كانتا متغايرتين فقد يتخيل وقوع التزاحم بينهما ـ بعد الفراغ عن كون الواجب احدهما وامتناع وجوب كلتا الصلاتين ـ. ودعوى ان الغالب هو وجوب الجمعة لقيام الدليل عليه فيستلزم انتفاء الواقع وهو التصويب. لكن يندفع بان التزاحم بين المقتضيين انما يكون اذا كان بين مقتضاهما تناف، ولا تنافي بينهما، اذ الوجوب الواقعي للظهر لا ينافي الوجوب الظاهري للجمعة كما تقدم تقريبه[1].

وعليه، فكل من الحكمين ثابت. هذا ملخّص ما أفاده[2]، وقد اطال (قدس سره) في بيان ذلك وبيان الشقوق الاخرى ولا يهمنا التعرض لجميع كلامه، لوضوح الحال بهذا المقدار.

وعلى كل فكلامه لا يخلو عن اشكال بكلا جهتيه:

امـا ما ذكره بناء على السببية من عدم تزاحم المصلحتين لعدم تزاحم مقتضاهما. ففيه:

اولا: انه يختص بما اذا تعدد متعلق الحكم الواقعي والظاهري. اما اذا

---

(١) راجع ٤ / ١٦٦ من هذا الكتاب.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٤٥ ـ ٤٩ ـ الطبعة الاولى.

اتحد، كما اذا قامت الامارة على حرمة ما هو واجب واقعا فلا يتم ما ذكره، اذ تحقق التزاحم بين المصلحة الواقعية والمفسدة الظاهرية وتحقق الكسر والانكسار امر وجداني ولا يرتبط بتزاحم المقتضيين، لعدم صلاحية المصلحة المغلوبة او المفسدة المغلوبة للتأثير في الوجوب والحرمة.

وثانيا: انه غير تام في المثال الذي ساقه، اذ الامارة القائمة على وجوب صلاة الجمعة تنفي بالملازمة وجوب الظهر، فهنا أمارتان إحداهما تقوم على وجوب الجمعة، والاخرى تقوم على عدم وجوب الظهر، والامارة الثانية مقتضاها حدوث مصلحة تقتضي نفي وجوب الظهر، فيتحقق التزاحم بين المصلحتين ويتحقق الكسر والانكسار لوحدة المتعلق، فيكون المثال من موارد وحدة المتعلق بلحاظ المدلول الالتزامي للامارة الذي هو مدلول امارة اخرى. فلاحظ.

واما ما ذكره بناء على الطريقية من وجود جهة محسنة في التعبد بالامارة تتغلب على جهة قبح التفويت، وهي جهة الفرار عن مفسدة تحصيل العلم التي هي أهم من مفسدة فوات مصلحة الواقع، ففيه: ان مراده..

ان كان وجود المصلحة في نفس الامر بالعمل بالامارة ـ كما قد يحتمله كلامه ـ.

فيرده: انه يبنى على ان المصلحة في نفس الامر غير معقولة، كما ذكره في ذيل منافشته للشيخ في التزامه بالمصلحة السلوكية.

وان كان مراده ان في تحصيل العلم مفسدة غالبة على مصلحة الواقع.

فيرده: ان الحكم الواقعي اذا فرض ان امتثاله يستلزم مفسدة أهم من مصلحة متعلقه كان ذلك سبباً لاضمحلاله وعدم جعله، اذ يقبح جعل الحكم مع استلزام امتثاله للمفسدة العظيمة المهمة.

والنتيجة: ان اشكال تفويت المصلحة بالنحو الذي قربناه لا طريق الى حلّه.

نعم. بالنحو الذي مرّ في الكفاية ينحل بالالتزام بوجود المصلحة في التعبد بالامارة، لكن عرفت انه يوقعنا في محذور التصويب.

وهذا الاشكال لا يختص بمبنى معين في المجعول في الامارات، بل يعم جميع المباني، اذ جميعها يشترك في الالزام بالعمل بالامارة وهو يستلزم التفويت مع عدم المصلحة والتصويب مع المصلحة. فلاحظ.

وقد تعرض المحقق العراقي الى هذا الاشكال ودفعه بنحو مختصر جداً[1].

ثم انه قد مرَّ من الشيخ والمحقق النائيني (رحمهما الله) ان هذا الاشكال مندفع في صورة انسداد باب العلم بالاحكام، اذ ليس العمل بالامارة هو سبب التفويت.

فقد يتخيل انحلال الاشكال والخلاص من المحذور في هذا الزمن لانسداد باب العلم، فيكون الحديث السابق الطويل حديثا علمياً لا عملياً.

ولكنه وهم محض. لما عرفت من عدم اختصاص الاحكام الظاهرية بموارد الأمارات القائمة على الاحكام بل يعم الأمارات والاصول الجارية في الشبهات الموضوعية، او الجارية في احراز الامتثال، كقاعدة الفراغ والتجاوز. وليس طريق العلم بالواقع منسداً في كثير من تلك الموارد.

نعم، مثل اليد القائمة على الملكية قد يقال بانسداد باب العلم بالواقع في مواردها، اذ العلم بالملكية الواقعية في أغلب الموارد ـ الا ما شذّ ـ ممتنع.

اذن فالاشكال بالنسبة الى أزماننا ثابت لا خلاص منه.

واما الايراد الثاني: فتقريبه: ان الداعي من جعل الحكم هو تحقق البعث والزجر او غيرهما، ومن الواضح ان جعل الحكم الآخر على خلافه المانع من

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٥٩ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

تحقق الانبعاث والانزجار نقض للغرض من الحكم الاول، ومثله لا يصدر من الحكيم. فجعل الحكم الظاهري مستلزم لنقض الغرض من الحكم الواقعي وهو تحقق الداعي للمكلف او الزاجر او غيرهما.

وقد تفصى عنه المحقق الاصفهاني: بان الحكم الظاهري اذا كان يتكفل تنجيز الـواقـع فهو مؤكد لداعوية الواقع وليس منافيا لها كي يستلزم نقض الغرض. واذا كان يتكفل التعذير والمؤمنية من الواقع فهو لا ينافي الغرض من الواقع، اذ الغرض من الحكم الواقعي ان كان هو تحقق الداعي الفعلي للمكلف، كان جعل الحكم على خلافه نقضا للغرض.

ولكن الغرض ليس ذلك بل الغرض هو جعل ما يمكن ان يكون داعيا، وامكان الداّعوية لا يتنافى مع جعل المؤمن عن الواقع على تقدير تحققه[1].

وهذا الوجه ممنوع ـ مع الغض عن منافاة ما تصوره فعلا من امكان الداعوية في صورة الجهل وما مرّ منه من عدم امكان الداعوية قبل الوصول ـ، فانه قد يسلم عدم منافاة الحكم الظاهري لامكان داعوية الواقع في ما اذا كان الحكم الظاهري ترخيصيا في صورة احتمال الالزام، اذ من الممكن الاحتياط الذي يحكم العقل بحسنه.

امـا فيما كان الحكم الـظاهـري الـزاميا على خلاف الحكم الـواقعي الالزامي، بان كان الحكم الظاهري الوجوب والواقعي الحرمة، فلا يتصور امكان داعوية الحكم الواقعي في هذا الحال، وكيف يتصور في مثل هذا الحال ان يكون الحكم الـظاهـري المستلزم للتنجيز مؤكدا لداعوية الواقع كما ذكر (قـدس سره)؟!. فلاحظ وتدبر.

اذن فاشكال نقض الغرض في مثل هذه الصورة غير مندفع.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدارية ٢ / ٤٦ ـ الطبعة الاولى.

فيتحصل لدينا: ان كلا الايرادين لا دافع لهما.

وعليه، فلا طريق الى التخلص منهما إلا الالتزام بان الحكم الواقعي انشائي الذي تصورنا سابقا ثبوته وبينا امكانه خلافا لبعض الأعلام.

وبالالتزام بذلك لا يبقى مجال للايرادين، اذالحكم الانشائي لا يلزم ان ينشأ عن مصلحة في متعلقه كي يلزم الكسر والانكسار على ما تقدم، كما ان الداعي فيه ليس هو جعل الداعي، فلا نقض للغرض لو جعل الحكم على خلافه.

ولا محذور في الالتزام بذلك، اذ لم يقم دليل على اشتراك الجاهل والعالم في الحكم الفعلي وان ادعاه المحقق النائيني[١].

ومع ذلك لا تصل النوبه الى اشكال تضاد الحكمين، اذ التضاد بين الاحكام لدى القائل به انما هو بين الاحكام الفعلية دون الانشائية، فان الانشاء كما قيل خفيف المؤنة.

ولو اردنا ان نغض النظر عن الايرادين السابقين ونلتزم بفعلية الحكم الواقعي، يرد اشكال اجتماع الضدين، فاشكال التضاد في طول الاشكالين الآخرين.

والتحقيق في التخلص عنه ان يقال: ان التضاد بين الاحكام اما من ناحية المبدأ، وهو المصلحة والمفسدة والارادة والكراهة. واما من ناحية المنتهى، وهو مقام الداعوية والامتثال.

اما التضاد من ناحية المبدأ، فيرتفع بما أفاده في الكفاية من كون الحكم الظاهري حكما طريقيا ناشئاً عن مصلحة في نفسه، فانه يتعدد موضوع المصلحة والمفسدة[٢].

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي فوائد الاصول ٣ / ١٠٣ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٧٧ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

كما انـه مع فرض كون المصلحة في نفس الحكم لا تكون هناك ارادة متعلقة بالفعل، فلم تجتمع المصلحة والمفسدة ولا الارادة والكراهة في شيء واحد.

واما التضاد من ناحيه المنتهى، فيرتفع بما قربنا به سابقا الالتزام بتعدد الرتبة. وتوضيحه: ان الحكم الواقعي وان كان له ثبوت في حال الجهل، الا انه لا نظر له الى تعيين الوظيفة العملية بلحاظ تحير الجاهل المتردد، فان المتردد في ثبوت الحكم الواقعي يتحير فيما هو وظيفته عملا في هذا الحال لعدم معرفته بما يترتب على مخالفة الواقع لو كان ثابتا من العقاب وعدمه.

والحكم الـواقعي لا نظر له الى تعيين وظيفة المتحير ورفع تحيره، فاذا جرت البراءة العقلية وحكم العقل بالأمان من العقاب على تقدير الواقع، فلا يكـون الحكم الواقعي في مثل الحال داعيا فعلا للمكلف، لان داعويته نوعا بلحاظ ما يترتب على مخالفته، ومع حكم العقل بالأمان وعدم استحقاق العقاب لا تتحقق دعوته الفعلية. ولا يخفى انه لا تنافي بين هذا الحكم العقلي او الحكم العقلي بالاحتياط وبين الوجود الواقعي للحكم، ولذا لم يتخيل أحد ذلك ولم يدعه، او يستشكل من جهته كي يصير في مقام دفعه.

وعليه، فنقـول: ان الحكم الـظاهـري الشرعي في مرتبة حكم العقل بالبرائة او الاحتياط، فاذا حكم بالوجوب كان رافعا لاصل البرائة في مورده لارتفاع موضوعها، واذا حكم بالاباحة كان رافعا للاحتياط في مورده.

وكما انّ حكم العقل لا يتنافى مع الحكم الشرعي الواقعي فكذلك الحكم الشارع الظاهري.

وبالجملة: ان الحكم الظاهري يلحظ فيه تعيين الوظيفة العملية للمتحير، والحكم الواقعي لا نظر له الى هذة الجهة ولا داعوية فعلية له في حال جعل المؤمن الشرعي، فلا يتحقق التنافي بينهما.

ولعل هذا هو المراد للقائل بتعدد الرتبة بان الحكم الواقعي لا اطلاق له

يشمل حال الجهل، لا انه لا ثبوت له حقيقة كي يشكل عليه بانه التزام بالتصويب.

ولقد احسن المحقق النائيني حين ذكر: ان الشك بنفسه ليس موضوعا للحكم الظاهري بل بما هو مستلزم للتحير والتردد[1].

واذا اتضح عدم التنافي بين الحكمين في مقام الداعوية، فلا تضاد بينهما، فيمكن القول بان الحكم الواقعي فعلي، بمعنى ان المجعول ما يمكن ان يكون داعيا.

يبقى سؤال وهو: ان الحكم وان كان جعل ما يمكن ان يكون داعيا، وهذا متصور فيما نحن فيه، الا انه اذا لم تترتب عليه الداعوية الفعلية كان لغواً.

والجواب: ان الحكم قابل لان يترتب عليه الانبعاث الفعلي بلحاظ ما ثبت من حسن الاحتياط، فانه يحقق الانبعاث نحو لعمل.

هذا ولكنه انما يختص بما اذا كان الحكم الظاهري لا اقتضائيا كالاباحة، والحكم الواقعي المحتمل اقتضائيا كالوجوب. ولا يشمل ما اذا كان الحكم الظاهري اقتضائيا على خلاف الحكم الواقعي الالزامي، كالوجوب والحرمة، فانه في مثل الحال لا يحسن الاحتياط بموافقة احتمال الحرمة مع قيام الامارة على الوجوب. فلا يصل الحكم الواقعي الى مرحلة الداعوية الفعلية فيكون لغواً.

فلا محيص الا عن الالتزام بان الحكم الواقعي في مثل هذه الصورة انشائي.

وبضميمة عدم القول بالفصل بين هذا المورد وغيره يلتزم بان الحكم الواقعي مطلقا انشائي.

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ١١٥ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

والنتيجة: انه ينحصر التخلص عن هذه المحاذير بالالتزام بكون الحكم الواقعي إنشائيا.

واما الايراد على هذا الالتزام: بان الحكم الانشائي لا يلزم امتثاله، فيكون التعبد بالامارة القائمة عليه لغواً كما جاء في الكفاية[١].

ففيه: ان الحكم الانشائي بضميمة العلم به يصير فعليا.

والايراد على ذلك: بان اخذ العلم جزء لموضوع الفعلية لا ينفع في ثبوت الاثر على قيام الامارة، لامتناع قيام الامارة بدليل اعتبارها مقام القطع الموضوعي والطريقي، كما تقدم من صاحب الكفاية[٢].

مندفع ـ بعد الالتزام بان الحكم الانشائي الذي يصير بالعلم فعليا مطلق الحكم الانشائي أعم من الواقعي والظاهري ـ: بان الالتزام بامتناع قيام الامارة مقام القطع الموضوعي والطريقي يبتني على الالتزام بان المجعول في باب الامارات هو المؤدى ـ كما تقدم ايضاحه ـ.

وعليه، فاذا قامت الامارة على حكم انشائي واقعي كان قيامها مستلزما لجعل حكم انشائي في مرحلة الظاهر، وهذا الحكم الانشائي الظاهري متعلق للعلم وجدانا فيصير فعليا، فلا اشكال ولا يكون التعبد بالامارة لغواً.

ولعمري هذا واضح لا شبهة فيه، فكيف غفل عنه صاحب الكفاية واورد على الشيخ (رحمه الله) ما تقدم. فتدبر.

هذا تمام الكلام في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

يبقى الكلام في جهتين:

إحداهما: بيان المجعول في باب الامارات والاستصحاب.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٧٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٦٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الاخرى: في بيان ملازمة الإجزاء للتصويب وعدمها.

اما الكلام في الجهة الاولى، فهو في مقامين:

المقام الاول: في بيان المجعول في باب الامارات. والوجوه المعروفة فيه اربعة:

الاول: ما ينسب الى الشيخ (رحمه الله) من كون المجعول هو المؤدى[١].

الثاني: ما ينسب الى صاحب الكفاية (رحمه الله) من كون المجعول هو المنجزية والمعذرية[٢].

الثالث: ما اختاره المحقق النائيني (رحمه الله) وهو كون المجعول هو الطريقية[٣].

الرابع: ما قربه المحقق الاصفهاني (رحمه الله) من كون المجعول هو نفس الحجية[٤].

ولابد من ايقاع الكلام في كل واحد من هذه الوجوه ليتميز ما يمكن اختياره منها.

ولا يخفى اختلاف هذه الوجوه بلحاظ الأثر العملي، ويظهر ذلك في قيام الأمارة مقام القطع الطريقي والموضوعي بدليل واحد، فانه غير ممكن بناء على جعل المؤدى، وممكن بناء على غيره كما تقدم. كما يظهر في وجه تقدم الامارات على الاصول وانه الحكومة او الورود كما يأتي تحقيقه في محله انشاء الله تعالى.

اما جعل المنجزية فقد تقدم ما اورده عليه المحققان النائيني والاصفهاني

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٧ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٧٧ و ٤٠٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ١٠٨ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٤) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدارية ٢/ ٤٤ ـ الطبعة الاولى.

وتقدم دفعه[١].

وتحقيق الكلام فيه: ان المراد من المنجزية..

ان كان استحقاق العقاب الذي هو من مدركات العقل لا الشارع بما هو شارع، فهذا غير قابل للاثبات شرعا، اذ اثباته اما ان يكون بنحو الاخبار، او يكون بنحو الانشاء والاعتبار. والاول لا معنى له بعد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

والثاني غير ممكن لان الاستحقاق امر عقلي لا جعلي فلا يصح جعله شرعا.

وان كان المراد نفس العقاب الذي يرجع الى جعل الوعد بالعقاب، وهو امر انشائي يقبل الجعل شرعا. ففيه: ان جعل الوعد ان كان على مخالفة الامارة فهو مما لا يلتزم به، وان كان على مخالفة الواقع فهو كسائر الادلة الدالة على ثبوت العقاب على فعل شيء او تركه لا يصلح للبيانية، بل هو كسائر ادلة الاحكام متكفلة لبيان الحكم بجعل العقاب، كقوله تعالى:﴿**ومن يقتل مؤمناً متعمدا فجزاؤه جهنم خالداً فيها**﴾[٢]، فيكون دليل الامارة دليلا آخر على ثبوت الحكم الواقعي، وذلك لا ينافي عدم تنجزه في صورة الجهل بالواقع كما لا يتنافى عدم تنجزه مع اصل ثبوته بدليله.

ودعوى: ان المفروض ان مورد الامارة هو صورة الجهل بالواقع، فاثبات العقاب في هذا الحال يصلح البيانية.

مندفعة: بان اختصاص الامارة بصورة الجهل انما يلتزم به فيما كان مفاد دليلها التعبد بشيء، اذ يلغو التعبد مع العلم. وليس الامر على هذا التقدير

---

(١) راجع ٤ / ١٤٨ من هذا الكتاب.

(٢) سورة النساء، الآية: ٩٣.

كذلك، اذ مفادها جعل العقاب وهو لا مانع منه في صورة العلم.

وعليه، فيكون الدليل مطلقاً في حد نفسه، ويقيد في صورة الجهل بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، كما تقيد به آية: ﴿ومن يقتل...﴾ وغيرها مما كان لها اطلاق في حد نفسها يشمل صورة الجهل.

ونتيجة ما ذكرناه: ان جعل المنجزية مما لا محصل له.

واما جعل الطريقية، فقد يورد عليه: ان الطريقية من الامور الواقعية لا الجعلية التعبدية، وليست بذات اثر شرعي وانما يترتب عليها المنجزية وهي اثر عقلي، فلا تقبل الجعل والاعتبار لا بلحاظ نفسها ولا بلحاظ اثرها.

ويندفع هذا الايراد: بالالتزام بان المنجزية تترتب على الطريقية أعم من وجودها الواقعي والاعتباري، فللشارع ان يعتبر الطريقية والوصول ويترتب عليها المنجزية عقلا.

وهذا الدفع يصطاد من كلمات المحقق النائيني (قدس سره) في موارد مختلفه[1].

وقد اورد عليه المحقق الاصفهاني (رحمه الله): بان مقتضاه ان يكون الاثر العقلي مرتبا على الوصول الاعم من الوصول الحقيقي والاعتباري، ومن الواضح ان ترتب الاثر على الوصول ليس بنحو ترتب الحكم الكلي على الموضوع الكلي من باب القضية الحقيقية كي يكون تحقيق الموضوع ولو اعتباراً موجبا لترتب الاثر عليه، اذ ليس للعقلاء بناء في المقام بنحو القضية الحقيقة نظير الاحكام الشرعية، بل الاثر بنحو مستفاد من بنائهم العملي الخارجي على المؤاخذة في مورد الوصول القطعي وخبر الثقة، فمع عدم بناء العقلاء في مورد لا معنى لتحقيق الموضوع، ومع بنائهم العملي كخبر الثقة لا احتياج الى اعتباره

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم ـ اجود التقريرات ٢ / ٧٦ ـ الطبعة الاولى.

في ترتيب الاثر الا بنحو الامضاء[1].

هذا ما افاده (قدس سره) ومحصله: ان ترتيب الاثر ان كان بنحو القضية الحقيقية، كان لاعتبار الوصول اثر، ولكن الامر ليس كذلك. وان كان بنحو القضية الخارجية، لم ينفع جعل الوصول في مورد عدم ثبوت اعتبارهم، كما لا حاجة الى جعله في مورد ثبوت اعتبارهم.

ونجيب عن هذا الايراد: بالنقض بكثير من موارد الاعتبارات الشرعية التي يقصد بها ترتيب الآثار العقلائية. كالامر، فان اعتباره لاجل ترتب الاثر العقلائي عليه، وهو لزوم الاطاعة، مع ان الترديد المزبور يتأتى فيه حذو القذة بالقذة، وكاعتبار الملكية من الشارع وبلحاظ ترتب الآثار العقلائية عليها.

وحل المشكلة في الجميع: هو تصور شق ثالث في بناء العقلاء، فليس هو بنحو القضية الحقيقية، ولا بنحو القضية الخارجية التحقيقية، بل بنحو القضية الخارجية التعليقية، بمعنى ان العقلاء يبنون على ترتيب الآثار عند تحقق الاعتبار، فليس لديهم حكم كلي فعلا، بل يثبت حكمهم اذا تحقق احد الافراد، وهذا يصحح الاعتبار، فكما ان العقلاء يرتبون آثار الملكية عند اعتبارها ممن بيده الاعتبار، ويرتبون آثار الامر عند اعتباره ممن بيده الاعتبار أيضا كالمولى، كذلك يمكن ان يلتزم بانهم يرتبون آثار الوصول عند اعتباره ممن بيده الاعتبار.

وبالجملة: لم يظهر لنا وجه الفرق بين ما نحن فيه وسائر موارد الاعتبارات. نعم الذي ينبغي ان يوقع الكلام فيه هو نقطة واحدة، وهي ان الاثر العقلائي هل يترتب على خصوص الوجود الحقيقي للوصول او على الاعم منه ومن الوصول الاعتباري؟ فعلى الاول لا ينفع اعتبار الوصول. وعلى الثاني يجدي.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٤٤ ـ الطبعة الاولى.

ومن هنا يظهر أن جعل الطريقية ـ بناء على كون الاثر مترتبا على مطلق الوصول الحقيقي والاعتباري ـ مما لا محذور فيه ثبوتا.

واما اثباتا. فان لم يتصور وجه معقول غيره تعين الالتزام به، والا فيحتاج تعيينه الى دليل، وسيجيء الكلام في ذلك انشاء الله تعالى.

واما جعل الحجية، فقد قرّبه المحقق الاصفهاني (رحمه الله)، ببيان اليك نصه: «واما الثالث، وهو اعتبار نفس معنى الحجية. فتوضيح القول فيه: ان الحجية مفهوما ليست الا كون الشيء بحيث يصح الاحتجاج به، وهذه الحيثية تارة تكون ذاتيّة غير جعلية، كما في القطع، فانّه في نفسه بحيث يصّح به الاحتجاج للمولى على عبده. واخرى تكون جعلية، اما انتزاعية كحجية الظاهر عند العرف وحجية خبر الثقة عند العقلاء، فانه بملاحظة بنائهم العملي على اتباع الظاهر وخبر الثقة والاحتجاج بهما يصح انتزاع هذه الحيثية من الظاهر والخبر. واما اعتبارية كقوله (عليه السلام): «حجتي عليكم وانا حجة الله»، فانه جعل الحجية بالاعتبار.والوجه في تقديم هذاالوجه على سائر الوجوه مع موافقته لمفهوم الحجية، فلا داعي الى اعتبار امر آخر غير هذا المفهوم هو: ان المولى اذا كانت له اغراض واقعية وعلى طبقها احكام مولوية وكان ايكال الامر الى علوم العبيد موجبا لفوات اغراضه الواقعية اما لقلة علومهم او لكثرة خطائهم، وكان ايجاب الاحتياط تصعيبا للامر منافيا للحكمة، وكان خبر الثقة غالب المطابقة، فلا محالة يعتبر الخبر بحيث يصح الاحتجاج به، وكل تكليف قام عليه ما يصح الاحتجاج به اعتباراً من المولى كان مخالفته خروجا عن زي الرقية ورسم العبودية، وهو ظلم على المولى والظلم مما يذم عليه فاعله. ولا حاجة بعد تلك المقدمات الى اعتبار الخبر وصولاً واحرازاً، اذ لو لم تكن تلك المقدمات لم يجد اعتبار الوصول»[1].

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدارية ٢ / ٤٤ ـ الطبعة الاولى.

وكلامه هذا لا يخلو عن مناقشات من جهات.

الاولى: ما ذكره من ان حجية القطع ذاتية. فانه ينافي ما تقدم منه من انها ببناء العقلاء واعتبارهم.

الثانية: ما ذكره من ان حجية الظاهر جعلية انتزاعية. فانه انما يتم لو كان بناؤهم رأسا على نفس الاحتجاج كي يقال انه ينتزع منه كون الشيء بنحو يصح الاحتجاج فيه الذي هو معنى الحجية، وليس الامر كذلك، بل ليس بناؤهم الا على صحة الاحتجاج وانه للمولى الاحتجاج بالظاهر على العبد، فمفهوم الحجية ـ وهو كون الشيء بنحو يصح الاحتجاج به ـ مجعول بنفسه في باب الظواهر.

الثالثة: ان حجية الظاهر لدى العقلاء وهكذا خبر الثقة في قضاياهم العقلائية ـ في الغالب ـ من باب الاطمئنان وحصول الجزم بالمراد بحيث لا يتأتى في اذهانهم احتمال الخلاف او لا يرونه عقلائيا. فاذا اخبرنا الثقة بمجيء زيد في مقام يكون بيان مراد، فقال:«جاء زيد» لا نرى ان مقصوده من كلامه سوى مجيء زيد ويحصل لنا الجزم بمراده من دون التفات الى جعل حجية الظاهر ونحو ذلك. كما اننا نجزم بمجيء زيد من طريق اخباره ويحصل لنا الاطمئنان بذلك.

والذي نراه في حجية الاطمئنان انها على حد حجية العلم القطعي، بمعنى ان الملاك الذي يتبع به العقل او العقلاء القطع بعينه هو الملاك الذي يتبع به الاطمئنان.

نعم يختلف الاطمئنان عن القطع في جواز ردع الشارع عنه لانحفاظ مرتبة الحكم الظاهري معه: فلا يلزم التناقض اللازم في ردعه عن العمل بالقطع.

وبالجملة: فلا نرى فرقا ظاهراً بين حجية الظاهر وحجية القطع في مقام لزوم الاتباع والجري على طبقه.

الرابعة: ان مفهوم الحجية مساوق للمنجزّية والمعذرية، اذ معنى الحجية

يرجع الى استحقاق المؤاخذة وعدم استحقاقها فانه ليس لدينا مقامان: مقام الرد والبدل، ومقام اثبات استحقاق المؤاخذة، بل لدينا مقام واحد وهو مقام اثبات استحقـاق العقاب، ومعنى الحجية مساوق لذلك، فان معنى صحة الاحتجاج يرجع الى صحة المؤاخذة. وعليه فما يرد على جعل المنجزية يرد على جعل الحجية.

الخامسة: ما ذكره من الدليل الاثباتي على كون المجعول هو الحجية. فانه غير واضح النتيجة، فانه اذا فرضنا ان جعل الطريقية او غيرها ممكن ثبوتا فلا مرجــح بعد طي المقدمات المذكورة في كلامه لكون المجعول هو الحجية، بل يكون كل من هذه الاحتمالات ممكنا.

نعم لو فرض منع غير احتمال الحجية ثبوتا كان احتماله متعينا ـ لو فرض امكانه ـ، ولكن ذلك يخرج عن طور الاستدلال وتقريب بعض الاحتمالات دون بعض فالتفت.

واما جعل المؤدى، فلا محذور فيه الا ما تخيله المحقق النائيني من: ان الاحكـام الـواقعية فعلية، فلا يمكن اجتماع الحكمين الواقعي والظاهري[1]. ولكن عرفت سابقا نفي ذلك وبيان ان الحكم الواقعي انشائي فلا يمتنع جعل المؤدى.

هذا كله في مقام الثبوت.

اما مقام الاثبات، فالبحث فيه يقع لو فرض تعدد المحتملات الثبوتية.

واما لو فرض انحصارها في واحد فهو المتعين اثباتا.

وعلى كل، فتحن نوقع البحث مع التنزل عن الاشكالات الثبوتية في غير احتمال جعل المؤدى من الاحتمالات.

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ١٠٣ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

وقد يستدل على جعل الطريقية: بان الامارات الشرعية امضائية وليست مجعولة بالاستقلال، والعقلاء يرون خبر الثقة ـ مثلاـ طريقا، فلابد ان يكون المجعول الشرعي ذلك أيضاً.

كما قد يستدل عليه بقوله (عليه السلام):« العمري وابنه ثقتان فما أديا عني فعني يؤديان»[١]. وبقوله (عليه السلام): « لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقات شيعتنا»[٢]. فان نفي التشكيك يرجع الى جعل العلم والوصول.

وفي جميع ذلك نظر...

اما دعوى بناء العقلاء على الطريقية.فيدفعها: ان الرؤية لها معنيان: احدهم: الانكشاف والعلم. والآخر: البناء العملي والاعتبار.

والعقلاء يرون خبر الثقة طريقا بالمعنى الاول للروية، اذ يحصل لهم الاطمئنان بخبر الثقة والظواهر غالبا على ما عرفت، لا بمعنى انهم يعتبرون طريقتيهماويبنون عليها مع عدم ثبوتها واقعا.

وعليه، فلا يقاس عليه ما لا طريقية له بنظر العقلاء ولا يحصل به الاطمئنان كخبر الثقة في الاحكام بالنسبة الينا لتعدد الوسائط وبعد الزمن وعدم الاطمئنان بتوثيق رجال السند، وانما يعمل به من باب قيام البينة على الوثاقة.

وبالجملة: لم يثبت اعتبار الطريقية من العقلاء. وانما الثابت ثبوت الطريقية الواقعية لبعض الامارات وهي غير متحققة لدينا فتدبر.

واما الرواية الاولى، فلا دلالة لها على جعل الطريقية، بل هي ظاهرة في

---

(١) وسائل النيعة ١٨ / ١٠٠ باب: ١١ من ابواب صفات القاضي، الحديث: ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٨ / ١٠٨ باب: ١١ من ابواب صفات القاضي، الحديث: ٤٠.

جعل المؤدى، وان ما يؤديه العمري وابنه الحكم الواقعي الذي قاله الامام (عليه السلام).

واما الرواية الثانية، فهي ظاهرة في جعل المنجزية، اذ المراد من التشكيك المنفي هو التشكيك العملي، يعني ان يصير عمله عمل الشاك، إذ الشك حاصل قهراً وقطعا.

والـذي يقرب في الذهن، هو كون المجعول هو المؤدى دون غيره من المحتملات. وذلك لانه من المسلمات القطعية بين العلماء جميعا هو ان قيام الامارة يصحح نسبة مؤدّاها الى الله سبحانه، كما يصحح الاتيان بمؤداها بداعي الامر الالهي، وهذا لا يتلاءم الا مع جعل المؤدى شرعاً، اذ جعل المنجزية او الحجية لا يثبت الحكم الواقعي بنحو من الانحاء كي يصح نسبته الى المولى او الاتيان بمؤداها بداع الامر. مع ان المجتهد يفتي بمضمون الامارة.

واما جعل الطريقية، فهو لا يجدي ايضا في صحة الاستناد والاسناد. وان كان قد يتخيل ذلك بتوهم: ان الجاعل يعتبر وصول الحكم فيصح اسناده. لكن الاستناد من الآثار العقلية الواقعية للوصول الواقعي للحكم، فلا ينفع اعتبار الوصول في اخراجه عن التشريع.

ويشهد لذلك ان العقلاء اذا قامت لديهم امارة على امر من امورهم، ولم يكن اتباعها من باب الاطمئنان وانكشاف الواقع، بل كان من باب الاعتبار والتعبد، لا يمكنهم اسناد مؤدى الامارة الى المتكلم واقعا، اذ لا معنى لجعل المؤدى لدى العقلاء، فالمجعول هو الطريقية او غيرها، وهو لا يصحح نسبة المؤدى واقعا الى المتكلم، فليس للمخاطب ان يقول مراد المتكلم واقعا كذا.

واذا ثبت ذلك يثبت ما ذكرناه من ان المجعول هو المؤدى دون غيره، فانه يصح اسناده الى المولى في مقام الفتوى والعمل.

ولا يمكننـا التنـزل عن صحة الاسناد والاستناد، فانه من المرتكزات

الشرعية والمسلمات الفقهية، ولو اراد احد ان يوجه فتوى المجتهد بانه يريد في فتواه بيان الوظيفة الظاهرية أعم من الوجوب العقلي او الشرعي ـ مثلاً ـ، لا بيان الحكم الشرعي الواقعي. فلا يستطيع توجيه صحة الاتيان بالعمل بداعي الامر وتحقق العبادية به الا بفرض المجعول هو المؤدى. فتدبر والتفت.

المقام الثاني: في بيان المجعول في الاستصحاب. والاحتمالات فيه ثلاثة:

الاول: ما اختاره الشيخ والمحقق الخراساني، وهو كون المجعول فيه هو المتيقن لا نفس اليقين[1].

الثاني: ان المجعول هو اليقين بلحاظ طريقيته وكاشفيته عن الواقع .

الثالث: ان المجعول اليقين، لكن لا من جهه الطريقية بل بلحاظ الجري العملي. وهو اختيار المحقق النائيني ورتب عليه تقدم الأمارات على الاستصحاب، باعتبار ان المجعول فيها جهة الطريقية وهي متقدمة على جهة الجري العملي.

وقد اوضح ذلك ببيان ما في القطع من جهات فراجع كلامه[2].

وقد يورد على هذا الاختيار ـ أعني: الاخير ـ بانه ممتنع ثبوتا، لان المراد به ان المجعول نفي الجري العملي، يعني يقع التعبد بكون المكلف جرى عملا على طبق التكليف، فهو لا يرتبط بمفاد الاستصحاب، اذ المقصود بالاستصحاب اثبات التكليف او نفيه كي يتحقق العمل او لا يتحقق.

نعم مثل ذلك يتناسب مع قاعدة الفراغ مما فرض في موردها ثبوت تكليف، وانما الشك في تحقق امتثال، فيقال انها تتكفل التعبد بالامتثال والجري

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فرائد الاصول / ٣٣٦ ـ الطبعة الاولى.

الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم كفاية الاصول / ٣٩٢ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي .

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ١٥ ـ ١٨ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

العملي على طبق التكليف المفروض. لا في مثل موارد الاستصحاب مما يشك في اصل التكليف فلا معنى للتعبد بالجري العملي.

هذا مع ان لازمه عدم حركة المكلف نحو العمل، اذ مفاده تحقق العمل منه. فلاحظ.

وان كان المراد ان المجعول اليقين ولكن بلحاظ الجري العملي ـ الذي هو ظاهر الكلام ـ، فمن الواضح ان الجري العملي انما يتفرع عن انكشاف الواقع بواسطة اليقين فيرجع الجعل الى جعل الكاشفية والطريقية التي هي منشأ الجري العملي.

ويمكن الجواب[1] عن هذا الايراد: بتصور شق ثالث، وهو كون المجعول اليقين بلحاظ منشأيته للجري العملي.

وبيان ذلك: ان اليقين كما تكون فيه جهة الطريقية والانكشاف تكون فيه جهة منشأية للعمل والجري نحو المتيقن، اذ ترتب العمل على اليقين أمر لا اشكال فيه، كيف؟ وقد قيل ان ما يؤثر في الارادة هو الوجود العلمي للشيء لا الوجود الحقيقي. فهو كالنار بالنسبة الى الاحراق، فانها تشتمل على خصوصية في ذاتها تكون بها منشأ لترتب الاحراق عليها، فتكون فيها جهتان.

وعليه، فيمكن ان يدعى ان المجعول هو منشأيته للجري العملي، وهي خصوصية واقعية يكون اعتبارها مورداً للآثار العقلائية ولا محذور فيه.

ولو دار الامر بين هذا الوجه وسابقه ـ أعني: جعل الطريقية ـ، فهذا هو المتعين لما فيه من الجمع بين جعل اليقين وفرض المكلف شاكاً المستفاد من ادلة الاستصحاب، فان ظاهرها فرض المكلف شاكا وان الواقع مستور عنه، وهذا لا يتناسب مع جعل الطريقية وانكشاف الواقع، اذ لا معنى للتعبد بان المكلف

---

(١) هذا من مختصات هذه الدورة (منه عفى عنه).

منكشف لديه الواقع وهو شاك متردد.

ولعل هذا البيان هو الذي دعا المحقق النائيني الى اختياره.

ولكن التحقيق: ان النوبة لا تصل الى دوران الامر بين هذين الوجهين، بل الـظاهر من الادلة كون المجعول هو المتيقن ان كان المستصحب حكما، وحكمه ان كان موضوعا كما عليه الشيخ وصاحب الكفاية(قدس الله سرهما)[1].

ويشهد لذلك..

مضافا الى التردد في ترتب الاثر العقلائي على اليقين الاعتباري واحتمال اختصاصه بالوصول الحقيقي.

والى ان جواز الاسناد والاستناد لا يترتب على جعل اليقين بكلا نحويه، كما هو واضح خصوصا على النحو الثاني، مع فرض ان ترتبهما على الاستصحاب من المسلمات الفقهية والمرتكزات عند المتشرعة كترتبهما على الامارات.

مُضافا الى هذين الامرين، مفاد دليل الاستصحاب نفسه، وبيان ذلك: ان ما يتكفل عدم نقض اليقين بالشك من ادلة الاستصحاب بلسان الانشاء[2] لا يمكن ان يراد به النهي عن النقض الحقيقي لليقين ولا المتيقن، اذ اليقين المفروض هو اليقين بالحدوث وهو ثابت لا انتقاض له، وبلحاظ البقاء منتقض حقيقة لفرض حصول الشك فلا معنى للنهي عن عدم نقضه.

واما المتيقن فان كان حكما، فهو من افعال المولى الاختيارية وليس هو

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٩٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).
الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٣٦ ـ الطبعة الاولى.

(٢) تخصيص الكلام بما كان لسانه الانشاء من جهة ان ما يكون لسانه الإخبار لا يتردد بين احتمالين، لتوجه النقض إلى نفس اليقين. بخلاف الانشاء، فانه حيث يمتنع حمله على ظاهره، وانما يكون كناية عن الابقاء العملي، وهو اعم من ابقاء المتيقن او نفس اليقين. كان للتردد بين الاحتمالين فيه مجال واسع. هكذا افاد سيدنا الاستاذ (دام ظله) في بيان ذلك فافهم. (منه عفي عنه)..

تحت اختيار المكلف، وهكذا اذا كان موضوعا في بعض صوره.

وعليه: فلابد ان يراد من النهي عن النقض هو النهي عن النقض عملا، بمعنى انه يجب عليه ان يبقى على عمله السابق[١] ولا يخفى ان الابقاء العملي لازم لامرين: اليقين بالحكم ونفس الحكم.

وعليه، فيصلح الدليل للتعبد ببقاء اليقين وببقاء المتيقن بنحو الاستعمال الكنائي، بان يستعمل في اللازم ويراد به الملزوم، فيستعمل في النهي عن النقض العملي لليقين ويقصد به التعبد ببقاء اليقين او المتيقن. واذا ثبت صلاحية الدليل لبيان كلا الاحتمالين فالمتعين ان يراد به التعبد ببقاء المتيقن لوجهين:

الاول: ان المسئول عنه في صحيحة زرارة أولاً هو وجوب الوضوء بالخفقة والخفقتين، فنفاه الامام (عليه السلام)، ثم سئل (عليه السلام) عن وجوبه في مورد الشك في تحقق النوم، فنفاه أيضاً وطبّق فيه قاعدة الاستصحاب، فالمنفي في كلام الامام (عليه السلام) هو نفس الحكم المسئول عنه وهو وجوب الوضوء او ارتفاع الطهارة، لوحدة المسئول عنه في الشبهة الموضوعية مع المسئول عنه في الشبهة الحكمية، والسؤال في الشبهة الحكمية عن الحكم ـ كما عرفت ـ.

وعليه، فتطبيق الاستصحاب في مورد بيان عدم انتقاض الطهارة ووجوب الوضوء يكشف عن ان المجعول نفس المتيقن السابق، فقوله(عليه السلام): «لا» في جواب السائل في قوله: «فان حرك في جنبه...» يراد به عدم وجوب الوضوء. وذلك لا يعني الا جعل المتيقن لا اليقين، اذ جعل اليقين لا يرجع الى نفي الوجوب شرعا.

الثاني: ان الطهارة الحدثية شرط للصلاة بوجودها الواقعي لا بوجودها العلمي، فجعل اليقين بها لا ينفع في ترتب اثرها عليها من الدّخول في الصّلاة

---

(١) سيأتي منه (دام ظله) مناقشة هذا البيان في باب الاستصحاب (منه عفي عنه).

وغيره، وانما المجدي هو التعبد ببقائها بنفسها، فتطبيق الاستصحاب في مورد اثبات الطهارة بقاء يرجع الى كون المجعول فيه هو المتيقن لا اليقين، والا لم ينفع في اثبات وجود الطهارة بعنوان الواقع فلا تترتب عليها آثارها مع كون المقصود من الاستصحاب ترتيب الآثار على المستصحب.

هذا ما لدينا الآن في بيان المجعول في الاستصحاب، وسيجيء انشاء الله تعالى في مبحث الاستصحاب ما له نفع في المقام والله سبحانه ولي التوفيق.

واما المجعول في سائر موارد الاصول العملية، فليس فيه مزيد بحث وسيأتي بيانه انشاء الله تعالى في محله.

واما الكلام في الجهة الثانية،فهو في ناحيتين:

احداهما: في بيان مراد الشيخ من قوله (قدس سره):« واما على القول باقتضائه له ـ يعني: الاجزاء ـ فقد يشكل الفرق بينه وبين القول بالتصويب...»[١].

الاخرى: في بيان أصل المسألة وهي ان الاجزاء هل يلازم التصويب ام لا؟.

اما مراد الشيخ (قدس سره)، فيتضح في انه بعد ان اختار المصلحة السلوكية وانها لا تكون الا بمقدار ما يفوت من الواقع، فلو انكشف الخلاف في اثناء الوقت فالمصلحة السلوكية بمقدار ما فات من مصلحة اول الوقت دون اصل العمل للتمكن من تداركه، وهكذا. وبعد بيان ان غير ذلك مستلزم للقول بالتصويب. ومن الواضح ان الالتزام بالمصلحة السلوكية بالنحو الذي بينه لا يلازم الاجزاء، فلو قيل بالاجزاء اشكل الفرق بينه وبين التصويب، اذ القول به يرجع الى الالتزام بالمصلحة بنحو غير ما اختاره، وقد عرفت ان غير هذا

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فوائد الاصول / ٢٩ ـ الطبعة الاولى.

النحو يرجع الى الالتزام بالتصويب. فالتفت.

واما أصل المسألة. فتحقيق الكلام فيها:

انه ان التزم بما التزم به صاحب الكفاية من: ان الحكم الواقعي الذي يشترك فيه العالم والجاهل هو الحكم الانشائي دون الحكم الفعلي، وان الحكم الواقعي عند قيام الامارة على خلافه انشائي[1]. فلا يلازم القول بالإجزاء وسقوط الواقع بالاتيان بمؤدى الامارة الالتزام بالتصويب لعدم منافاة ذلك مع القول بكون الحكم الواقعي انشائيا حين قيام الامارة، فلا تصويب.

وان التزم بما التزم به المحقق النائيني من: ان الحكم الواقعي المشترك بين العالم والجاهل هو الحكم الفعلي[2]، كان القول بالإجزاء ملازما للقول بالتصويب، لان القول بالإجزاء يلازم الالتزام بعدم فعلية الواقع في حق من قامت عنده الامارة وهو عين التصويب، بيان ذلك: ان الحكم الفعلي انما يصح في مورد يكون مؤثرا في الانبعاث او يكون له قابلية الوصول الى هذه المرحلة، اما مع عدم قابلية الحكم للتأثير في حال من الاحوال فيمتنع ان يكون فعليا.

والامر بناء على الإجزاء كذلك، وذلك لانه عند قيام الامارة على الخلاف وقبل انكشاف الخلاف لا يصلح الحكم الواقعي للتأثير، وبعد انكشاف الخلاف يلتزم بالإجزاء وسقوط الواقع لو كان، ففي أي حال يكون الحكم الواقعي قابلا للتأثير كي يصح جعله.

وعليه، فلا يكون فعليا فيلزم التصويب.

هذا تمام الكلام في مبحث امكان التعبد بالظن وذيوله. والحمد لله اولاً وآخراً.

---

(١) الخراساني الشيخ محمد كاظم كفاية الاصول / ٢٧٨ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي فوائد الاصول ٣ / ١٠٣ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

الجهة الثالثة من جهات مباحث الامارات.

في تأسيس الأصل عند الشك في حجية ظن وأمارة.

وقد ذهب صاحب الكفاية الى ان الاصل عدم الحجية. ببيان: ان آثار الحجية انما تترتب على الاعتبار بوجوده العلمي، فمع الشك في الاعتبار يقطع بعدم ترتب الآثار على المشكوك للقطع بعدم الموضوع.

اما انحصار ترتب آثار الحجة على الحجة المعلومة، فلانه بدون العلم باعتبار الامارة لا يتنجز بها التكليف عقلا، فلا يصح للمولى العقاب استنادا اليها كما لا تكون معذرة للعبد.

وبالجملة: الذي يراه صاحب الكفاية ان الشك في التعبد بالظن يلازم القطع بعدم حجيته، بمعنى عدم ترتيب الآثار المرغوبة من الحجة عليه. هذا خلاصة ما ذكره في الكفاية في هذا المقام[١].

وقد استدل الشيخ (رحمه الله) على نفي حجية المشكوك بما دل على عدم جواز الاستناد والاسناد مع عدم العلم[٢].

وناقشه صاحب الكفاية: بان جواز الاستناد والاسناد ليس من آثار الحجية، بل بينهما عموم من وجه، فقد تثبت الحجية ولا يجوز الاستناد كموارد الظن الانسدادي بناء على حجيته عقلا على تقرير الحكومة، كما انه لو فرض صحة الاستناد مع الشك شرعا لم يثبت به حجية الظن[٣].

والذي يرتبط من كلام الكفاية بكلام الشيخ هو الشق الاول. اما الثاني فهو توسع في الحديث والبحث، والا فهو لا ينفي كلام الشيخ، اذ عدم ثبوت

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٧٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٠ و ٣١ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٨٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الحجية مع جواز الاستناد لا ينفي استفادة عدم الحجية من عدم جواز الاستناد، اذ من الممكن ان يكون جواز الاستناد لازما أعم للحجية وغيرها، فاثباته لا يثبت الحجية بخلاف نفيه فانه ينفي الحجية.

وعليه، فنقطة مناقشة الكفاية مع الشيخ (رحمه الله) في الشق الاول، وهو يتكفل بيان أمرين:

احدهما: كلية ان عدم الاستناد لا يلازم عدم الحجية.

الآخر: تطبيق هذه الكلية على مورد الظن الانسدادي بناء على الحكومة.

وقد ناقشه المحقق النائيني في كلتا الجهتين:

اما الثانية: فببيان ان مرجع حجية الظن على الحكومة ليس جعل الظن حجـة من قبـل العقل، بل حقيقة ذلك هي حكمه بجواز الاكتفاء في امتثال التكاليف المعلومة بالظن، وهذا ليس من الحجية في شيء، فان الحجة تقع في طريق اثبات التكليف والظن بناء على هذا الالتزام يقع في طريق اسقاطه.

واما الاولى: فببيان ان معنى حجية الامارة كونها وسطا في اثبات متعلقها، فتكون كالعلم. وعليه فيترتب عليها جواز الاستناد كما يترتب على العلم، فجواز الاستناد من لوازم الحجية، فانتفائه يكشف عن انتفاء الحجية[1].

اقـول: إننـا نسـائل المحقق النائيني (رحمه الله) ونقول له: ان جواز الاستناد الذي فرضه من آثار الحجية هل يترتب على الوجود الواقعي للحجية ـ فانه فرض للحجة ثبوتا واقعيا يتعلق به العلم والجعل ـ. أم انه يترتب على الوجود الواصل لها؟. لا يمكنه الالتزام بالاول فانه خلاف الوجدان، فانه لا يصح اسناد الحكم الى المولى مع عدم العلم بالوجود الواقعي للحجة، وخلاف ما التزم به من ان التشريع حرام، وهو يحصل مع عدم العلم سواء كان الحكم

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ١٢٢ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

ثابتا واقعا أم لا ، فان حكم العقل بقبح التشريع موضوعي لا طريقي. والالتزام بالثاني لا ينفعه، اذ الفرض عدم الوصول فيما نحن فيه، فيترتب عدم جواز الاستناد والاسناد، لكن لا ينفع في نفي الحجية الواقعية الذي حاول الشيخ وتابعه هو (قدس سره) لنفيها بنفي جواز الاستناد.

وعلى كل فيقع الكلام في جهات:

الجهة الاولى: في ان الشك في الحجية هل يلازم القطع بعدم حجيتها او لا؟.

وقد عرفت ان صاحب الكفاية ذهب الى ذلك، فنفى الحجية جزما عند الشك في ثبوتها، لان آثار الحجية لا تترتب الا على الحجة الواصلة، فمع الشك لا وصول فلا اثر.

ووافقه المحقق النائيني في هذا المدعى لكنه ذكر انه ليس المراد اخذ العلم بالحجية في موضوعها بحيث لا تكون حجة واقعا مع عدم العلم بها، فانه واضح الفساد، اذ الحجية كغيرها من الاحكام الوضعية والتكليفية لايدور وجودها الواقعي مدار العلم بها، بل المراد عدم ترتب آثار الحجية عليها من المنجزية والمعذرية لكونها منوطتين بالعلم او ما يقوم مقامه[1].

اقول: اذا لم يكن للحجية اي اثر في حال الشك فيها، وكانت آثارها منوطة بالعلم بها، فاي وجه يوجب جعل الحجية واقعا؟، مع ان الحكم الوضعي انما يجعل بلحاظ ما يترتب عليه من الاثار.

وتحقيق الكلام: هو ان ما قيل من ان الشك في الحجية يلازم القطع بعدم الحجية مسلم في الجملة لا مطلقا. بيان ذلك: ان الحجية المشكوكة قد تكون في معرض الوصول اليها بالفحص او بغيره، ففي مثل ذلك تكون منجزة بوجودها

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ١٢٣ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

الواقعي، بمعنى ان المكلف لو ترك العمل على طبقها ولم يفحص عنها ثم تبين مطابقتها للواقع لم يكن معذورا وكان للمولى عقابه، وليس للمكلف ترك العمل استنادا الى ان الشك بها يلازم القطع بعدمها.

نعم، اذ لم تكن في معرض الوصول لم تترتب على وجودها الواقعي المنجزية، اذ ليس للمولى المؤاخذة بلحاظ وجودها الواقعي. ففي مثل ذلك يكون الشك فيها ملازما لعدم حجيتها.

فالنتيجة: ان الحق هو التفصيل بين ما اذا كانت الحجة المشكوكة في معرض الوصول فلا يلازم الشك فيها القطع بعدم حجيتها، فلابد من الفحص عنها، وان لم تكن في معرض الوصول فالشك فيها يلازم القطع بعدمها لما عرفت من عدم ترتب آثارها عليها في حال الشك.

الجهة الثانية: في انه هل يمكن اجراء استصحاب عدم حجية ما شك في حجيته او لا؟.

وقد استشكل فيه الشيخ (رحمه الله)[1]، وتابعه عليه المحقق النائيني (قدس سره)[2]. وخلاصة الوجه المستفاد من كلامهما: ان عدم المنجزية بما انه مترتب على مجرد الشك في الحجية، فاجراء الاستصحاب بلحاظه يكون من باب تحصيل الحاصل، بل ذكر المحقق النائيني: انه اردأ من تحصيل الحاصل فان تحصيل الحاصل انما هو فيما اذا كان المحصل والحاصل من سنخ واحد كلاهما وجدانيان او تعبديان، وفي المقام يلزم احراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد، اذ عدم المنجرية وجداني فلا معنى لا حرازه بواسطة التعبد.

ثم ان هذا المطلب ـ اعني: عدم جريان الاستصحاب ـ يبحث فيه في

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ١٢٩ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

موردين آخرين: احدهما: مورد قاعدة الاشتغال،فيبحث في جريان استصحاب الاشتغال. والاخر: مورد اصالة البرائة، فيبحث في جريان استصحاب عدم التكليف.

والجامع بين هذه الموارد هو كون الاثر الذي يحاول ترتيبه على الاستصحاب مترتبا على مجرد الشك، فيقال ان اجراء الاستصحاب تحصيل للحاصل.

والحق: صحة جريان استصحاب عدم الحجية وليس هو من تحصيل الحاصل، وبيان ذلك: ان تحصيل الحاصل انما يلزم لو كان المترتب على الاستصحاب نفس الاثر المترتب على الشك، اما اذا كان غيره وان كانا من سنخ واحد فلا يلزم تحصيل الحاصل، وما نحن فيه كذلك، فان عدم المنجزية المترتب على الشك في الحجية غير عدم المنجزية المترتب على عدم الحجة، فان الاول بملاك الشك وعدم قابلية الموجود للمنجزية. والاخر بملاك عدم الموضوع وعدم المنجز، ولذا يعبر بانه من باب السالبة بانتفاء الموضوع. ونظيره في البرائة الشرعية والبرائة العقلية، فان قبح العقاب المترتب على الشك في التكليف ـ في مورد البرائة العقلية ـ غير قبح العقاب المترتب على عدم التكليف الثابت بالبرائة الشرعية او استصحاب عدم التكليف، فان الاول بملاك قبح العقاب بلا بيان ولعدم ثبوت التكليف، والثاني بملاك عدم المخالفة لعدم التكليف.

وعليه فلا يكون اجراء الاستصحاب مستلزما لتحصيل الحاصل.

وقد يتخيّل انّ ما ذكرناه يتأتى بناء على كون الحكم الواقعي في ظرف الجهل به انشائياً. امّا بناءً على المسلك القائل بأنّ الحكم الواقعي فعلي في ظرف الجهل به فلا يتم ما ذكر، اذ نفي التكليف او الحجية بالاستصحاب لا ينفيها فعلاً فيبقى الشّك على حاله ولا يكون الحكم العقلي بملاك ارتفاع الموضوع حينئذٍ.

ولكنّه تخيّل فاسد، فانّه لو سلّمنا قياس الحجيّة ونحوها من الاحكام الـوضعية على الحكم التكليفي في امكان كونها فعلّية في ظرف الشّك ولم نقل بالتفكيك بينهما ـ لو سلمنا ذلك ـ فلا ينفع فيما ذكر، اذ نفي الحجية تعبدا ولو في مرحلة الظاهر يلازم الوعد بعدم العقاب على المخالفة. فانه اذا قال المولى: «انني لايصح لي الاحتجاج بهذا الامر» دل على الوعد او ما يشبه الوعد بعدم العقاب على المخالفة.

وعليه، فقبـح العقـاب ههٰنـا يرجع الى قبح خلف الوعد بالنسبة الى الشارع الاقدس ولو لم نقل بقبح العقاب بلا بيان من باب الظلم. ولا يخفى ان هذا الحكم العقـلي غير الحكم بقبح العقاب في مورد الشك، لان ذلك بملاك قاعدة قبح العقاب بلا بيان لانه ظلم من المولى.

وعليه، فالاستصحاب على جميع التقادير لا يستلزم تحصيل الحاصل.

نعم، يبقى سؤال وهو: انه اذا فرض ترتب عدم المنجزية او قبح العقاب على مجرد الشك، فاي داع عقلائي لاجراء الاستصحاب مع انه انما يترتب عليه نفس الحكم وان كان بمـلاك آخر يوجب التغاير، اذ اختلاف الملاك لا يرفع اللغوية؟. ومحصل الاشكال: هو لغوية جريان الاستصحاب.

والجواب عنه: ان اجراء الاستصحاب موجب لارتفاع موضوع الاثر الثابت للشك بما هو، فيكون الاستصحاب حاكما على الحكم العقلي الثابت في فرض الشك لارتفاع موضوعه به، وحينئذ فيجري فيه الوجه الذي يوجه به جريان الحاكم اذا كان متفقا مع الدليل المحكوم في الاثر. وهو امر يلتزم به في كثير من الموارد وليس فيه محذور.

ثم ان ما ذكره المحقق النائيني (قده) من: انه أردأ من تحصيل الحاصل. غير واضح الوجه، فان الأردأية انما تتم لو كان ثبوت الاثر بالاستصحاب ثبوتا تعبديا، اذ مع ثبوته حقيقة بمجرد الشك لامعنى للتعبد به.

ولكن الامـر ليس كذلـك، اذ الاثر يترتب حقيقة وواقعا على التعبد الاستصحابي فلا يلزم الا تحصيل الحاصل ـ لو كان ـ لا ما هو اردأ منه.

ولكن عرفت الاشكـال في اصـل المـطلب. وان الحق صحـة جريان استصحاب عدم الحجية بلا محذور في البين من تحصيل الحاصل او اللغوية.

الجهة الثالثة: في انه لو التزم بعدم جريان استصحاب عدم الحجية، فهل يصح جريان استصحاب بقائها لو تمت اركان الاستصحاب او لا؟.

قد يتوهم: عدم صحة جريانه ايضا كاستصحاب العدم. ببيان: انه مع عدم القدرة على احد النقيضين لا يكون الاخر مقدورا، فمع عدم امكان التعبد بعدم الحجية لا يمكن التعبد بالحجية أيضاً.

وهذا الوهم غريب، فانه واضح الفساد لوجهين:

الاول: ان الثـابت هو ان عدم القدرة على احد النقيضين يلازم عدم القدرة على الاخر، ولازم ذلك انّ عدم القدرة على عدم شيء يلازم عدم القدرة على وجوده، اذ يكون وجوده ضروريا او ممتنعا، لان نسبة القدرة الى الوجود والعدم على حد سواء. وهذا لا يرتبط بما نحن فيه، اذ الممتنع انما هو التعبد بالعدم لا اصل نفي الحجية وعدمها واقعا، وهو ـ اعني التعبد ـ امر وجودي وليس نقيضا للتعبد بالوجود كي يكون امتناعه مستلزما لعدم القدرة على الوجود، بل هما امران وجوديان، فمع عدم القدرة على احدهما لا يلزم ان لا يقدر على الاخر[1].

الثاني: لو تنزلنا وسلمنا ان امتناع التعبد بعدم الحجية يستلزم امتناع التعبد بالحجية فلا يتم ما ذكر، اذ ذلك يتم فيما لو كان التعبد ممتنعا تكوينا، بحيث لا يكون الجاعل مسلوب الاختيار بالنسبة اليه، وهو غير ما نحن فيه،

---

(١) بل لو فرض انهما ضدان، فهما من الضدين اللذين لهما ثالث، اذ يمكنه ان لا يتعبد لا بالوجود ولا بالعدم. (منه عفي عنه).

اذ ليس المدعى ان التعبد بالعدم ممتنع لعدم القدرة عليه، بل لاجل انه لغو لا يصدر من العاقل الحكيم بما هو عاقل حكيم وهذا لا ينفي الاختيار، فلا يمنع من تحقق نقيضه في مورد لا يكون لغواً. فمثلا لو لم يقم شخص لعدم كون القيام ذا أثر عملي، فهل يتوهم انه لا يستطيع الجلوس في بعض الموارد فيأتي به لو كان ذا أثر عملي؟.

وبالجملة: هذا التوهم لا يستحق الذكر لما بيناه.

ثم ان المحقق العراقي (قدس سره) تصدى لبيان الاشكال في استصحاب عدم الحجية، فقربه: بان الاثر لما كان مترتبا على الجامع بين عدم العلم والعلم بالعدم، فبما ان الشك في مرحلة سابقة على الاستصحاب لانه مأخوذ في موضوعه، فعند حصول الشك يترتب الاثر ولا مجال للاستصحاب حينئذ لانه لا يتكفل رفع الشك، اذ هو يتكفل التعبد مع فرض المكلف شاكا. وبذلك يفترق الاستصحاب عن الامارة على عدم الحجية، فانها تتكفل رفع الشك بخلاف الاستصحاب، واذا ترتب الاثر في مرحلة سابقة على الاستصحاب لا معنى لجريانه حينئذ، لانه تحصيل الحاصل[1].

وهذا البيان لا يزيد عما تقدم منا في بيان الاشكال الا في تكفله لنفي الحكومة المدعاة.

وقد اجاب (قدس سره) عن هذا الاشكال: بان الشك في الحجية كما يكون موضوعا للقاعدة ـ يعني قاعدة قبح العقاب بلابيان ـ يكون موضوعا للاستصحاب، وعند الدوران بينهما لابد من تقديم الاستصحاب، لانه يرفع موضوع القاعدة لرفعه الشك تعبداً، بخلاف القاعدة فانها لا ترفع موضوع الاستصحاب فيكون إجراؤها مستلزما لتخصيص دليل الاستصحاب[2].

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٨١ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٨٢ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

ولا يخفى ان هذا الجواب لا يفي بالمطلوب، كيف؟ والمدعى ان التعبد الاستصحابي لا يكون الا في فرض الشك، ورفعه تعبداً لا يجدي في الحكومة على الحكم العقلي، لان مرجع الحكومة في اللب الى التخصيص وهو ممتنع بالنسبة الى الاحكام العقلية. فالعمدة ان يقال: ان الاستصحاب كما عرفت يترتب عليه حكم عقلي آخر غير حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وهو رافع لموضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، لان موضوعه الشك في الحجية، والاستصحاب ينفي الحجية، والحكم العقلي الثابت في مورد عدم الحجة غيره الثابت في مورد الجهل بالحجة، والاول مقدم على الثاني، لان عدم الحجية وان انتفى ظاهراً، لكنه يكفي في رفع حكم العقل الثاني، فان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان انما يتأتى في مورد لا يقوم دليل على نفي الحجة من قبل المولى، فمجرد الشك ليس موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان بل الشك مع عدم نفي البيان. فما يتكفل نفي البيان يكون رافعا لموضوع الحكم العقلي حقيقة. فتدبر ولاحظ.

هذا كله جرياً على تحريرات الاعلام، والا..

فالحق عدم جريان الاستصحاب لما عرفت من ان الشك في الحجية يلازم القطع بعدمها، واقعا ومع القطع بعدم الحجية لا مجال للاستصحاب، فانه يجري مع الشك لا مع اليقين بالعدم. فالتفت ولا تغفل والله سبحانه ولي التوفيق.

الجهة الرابعة: في بيان الموارد التي قيل او يقال بوقوع التعبد فيها بالظن وخروجها عن الاصل السابق.

وقد عبر صاحب الكفاية عن ذلك بـ: «الخروج موضوعا»[1].

ويقصد بذلك التنبيه على ان الخروج عن الاصل السابق لابد وان يرجع الى الخروج الموضوعي، اذ الخروج حكما مع بقاء الموضوع يرجع الى التخصيص

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٨٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وهـو ممتنع بالنسبة الى الحكم العقلي، بخلاف رفع موضوع حكم العقل فانه لاضير فيه. وعلى كل فيقع الكلام في ضمن فصول:

* * *



الفصل الاول

في الكلام عن حجيّة الظواهر:

وقد ذكر صاحب الكفاية (رحمه الله): انه لا اشكال في الزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة. والوجه في ذلك هو: ان بناء العقلاء قد استقر على اتباع ظهور الكلام في تعيين مراد المتكلم، والحكم بان مراد المتكلم كذا من طريق ظاهر كلامه. ومن الواضح ان الشارع جرى في كلامه على طبق هذه الطريقة العقلائية ولم يخترع طريقة اخرى مخالفة لطريقة العقلاء، والا لظهر وبان لتوفر الدواعي لظهور ذلك، اذ عليه اساس فهم التكاليف وغيرها مما يروم الشارع بيانه، وحيث لم ينقل إلينا ذلك نقطع بعدم ردع الشارع عن الطريقة العقلائية وامضائه لبنائهم وجريه على وفق مجراهم في تفهيم مرامه.

وهذا البناء العقلائي على اتباع الظاهر لا يختص بصورة حصول الظن الشخصي بالوفاق، ولا بصورة عدم حصول الظن الشخصي بالخلاف، اذ لا يحق للعبد الاعتذار عن مخالفة الامر الصادر من قبل المولى المبين بكلام ظاهر فيه ـ الاعتذار ـ بانه لم يكن ظاناً بثبوته او كان ظاناً بعدم ثبوته.

ثم أشار الى التفصيل بين من قصد افهامه ومن لم يقصد افهامه، فالظاهر حجة بالنسبة الى الاول دون الثاني. ورده بقيام السيرة العقلائية على

اتباع الظاهر مطلقا بالنسبة الى من قصد افهامه ومن لم يقصد افهامه[١].

هذا توضيح ما ذكره في الكفاية وهو تلخيص بل أشبه بالفهرست لما ذكره النسيخ (رحمه الله) في هذا المقام.

وقد شرع الشيخ(رحمه الله) في هذا الفصل ببيان: ان الأمارات المعمولة في استنباط الحكم الشرعي من لفظ الكتاب والسنة على قسمين:

الاول: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال ارادة خلاف ذلك، كاصالة الحقيقة عند احتمال ارادة المجاز، واصالة العموم والاطلاق، ومرجع الكل الى اصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بارادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة... الى آخر كلامه[٢].

وقد تصدى صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل لمناقشة الشيخ في ارجاعه هذه الاصول اللفظية الى اصالة عدم القرينة، وذكر: انه ليس للعقلاء الا بناء واحد، وهو اتباع الظهور، فليس لدينا الا اصالة الظهور، لا انهم يبنون على عدم القرينة، بل يبنون رأسا على اتباع الظهور، فالاصل اللفظي في الحقيقة اصل وجودي لا عدمي[٣].

وهذه المناقشة مخدوشة وستعرف وجه الخدشة فيها عن قريب انشاء الله تعالى.

ثم انه يستفاد من كلام الشيخ: ان دلالة الظاهر على المراد دلالة قطعية مع العلم بعدم القرينة. ولعل الوجه فيه: ان المتكلم اذا كان في مقام بيان مراده بالكلام وكان الكلام دالاً على معنى من المعاني، فارادة غيره بدون نصب قرينة ـ كما هو الفرض ـ خلف، لعدم دلالة الكلام عليه، فيقطع بان مراده هو المعنى

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٨١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٤ الطبعة الاولى.

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. حاشية فرائد الاصول / ٤٦ ـ الطبعة الاولى.

الظاهر من الكلام لو لم ينصب قرينة على خلافه.

وتحقيق الكلام في حجية الظواهر بنحو يتضح الحال فيها، ويتحدد موضوع الكلام،ان يقال: ان الكلام الصادر من المتكلم له صور ثلاث:

الاولى: ان لايقصد به الحكاية عن معنى ولا تفهيم معنى أصلا، بل يكون مقصوده وغرضه متمحضا في نفس صدور الكلام بما هو كلام منه، كما لو اراد ان يعرف كيفية صوته من الرّقة والغلظة.

الثانية: ان يقصد به تفهيم معنى وايجاده في ذهن السامع ولكن لا تكون على طبقه ارادة جدية، فهو ليس في مقام الاخبار او الانشاء واقعا، بل لا يكون له غرض الا في استعمال اللفظ في المعنى، كما في موارد الاستعمالات بداعي الهزل والسخرية. ويعبر عن ذلك اصطلاحا بالارادة التفهيمة او الاستعمالية.

الثالثة: ان يكون على طبقه ارادة جدية واقعية بان يقصد الحكاية واقعا في الكلام الخبري والانشاء في الكلام الانشائي. ويعبر عنها بالارادة الجدية والواقعية.

اما الصورة الاولى، فهي خارجة عما نحن فيه بالمرة، ولا تكون للكلام أي دلالة على المعنى الا الدلالة التصورية التي لا ترتبط بارادة المتكلم.

واما الصورة الثانية، فالذي يبدو النظر أن دلالة الكلام على ارادة تفهيم معناه وايجاده في ذهن السامع ـ وبعباره اخرى: دلالته على استعماله في معناه ـ دلالة قطعية لا ظنية ومن باب التعبد. وذلك لان المتكلم اذا فرض انه في مقام تفهيم معنى واحضاره في ذهن السامع لأي داع كان، واطلق اللفظ الظاهر في معنى خاص ولا دلالة له على غيره في نفسه، فلابد ان يكون مراده هو المعنى الذي يظهر فيه اللفظ، اذ ارادة غيره مع عدم دلالة اللفظ عليه خلف كونه في مقام التفهيم باللفظ. ونتيجة ذلك: هو القطع بان مراده من اللفظ هو معناه الظاهر فيه.

واما الصورة الثالثة، فالحال فيها كالثانية، وذلك لان المتكلم اذا فرض انه في مقام الحكاية عن الواقع ـ مثلاـ، وانه يحاول ذلك بواسطة اللفظ بلحاظ ما يدل عليه من المعنى وجريا على الطريقة العقلائية، فاذا اطلق اللفظ،فان اراد الحكاية عن غير مدلوله كان ذلك خلف لعدم دلالة اللفظ عليه، فلابد ان يكون مراده الحكاية عن مدلول اللفظ، فيحصل القطع بان مراده الواقعي على طبق المراد الاستعمالي.

والذي يتحصل: ان دلالة الكلام على المراد الاستعمالي والمراد الواقعي دلالة قطعية لا ظنية.

وهذا خلاف فرض إصالة الظهور من الظنون النوعية المعتبرة شرعا.

وعلى هذا، فلا معنى لبعض التفصيلات من اعتبار الظن بالوفاق او عدم الظن بالخلاف، اذ المفروض حصول القطع من الظهور فلايتصور حصول التشكيك ونحوه.

هذا، ولكن لما كان الانتهاء الى القطع بالمراد في كلتا الصورتين مبتنيا على فرض كون المتكلم في مقام التفهيم والجّد، ومبتنيا على عدم نصب قرينة على خلاف ظاهر الكلام، فهذان الامران قد لا يمكن احرازهما قطعا، كما لو شك في ان المتكلم في مقام بيان المراد الواقعي او كان في مقام التقية، او شك في حصول الغفلة للمتكلم فلم ينصب قرينة على تعيين مراده وصرفه عن الظاهر، فيرجع في احرازهما الى الاصول العقلائية المعتبرة، كاصالة عدم الغفلة او اصالة كون المتكلم في مقام بيان المراد الواقعي المعبر عنها باصالة الجهة، وهذه الاصول ليست قطعية بل ظنية.

وعليه، فتكون النتيجة ظنية لانها تتبع أخس المقدمتين، فلا تكون دلالة الظاهر على المراد الاستعمالي والواقعي دلالة قطعية بل ظنية.

وعليه يقال: ما المراد من اصالة الظهور وحجيته من باب الظن؟. ان كان

المراد انه من الظنون بلحاظ اصالة الجهة او اصالة عدم الغفلة، فهو متجه، لكنه خلاف ما يظهر من كلماتهم من عدّ اصالة الظهور أصلا برأسه في قبال تلك الاصول، ولذا يقال: ان في الخبر جهات ثلاث جهة السند والجهة والظهور. وان كان انه من الظنون الخاصة بلحاظ نفسه ومع قطع النظر عن اصالة عدم الغفلة واصالة الجهة، ففيه ما عرفت من تحقيق ان دلالة الكلام على المراد الاستعمالي او الواقعي مع فرض عدم القرينة وكون المتكلم في مقام بيان مراده الواقعي، دلالة قطعية لايشوبها شك ولا وهم فالتفت ولا تغفل.

ثم انه قد عرفت انه لدينا مرحلتان: مرحلة المراد الاستعمالي ومرحلة المراد الواقعي. وعرفت ان تشخيص المراد الاستعمالي لا يلازم تشخيص المراد الواقعي.

ومن ذلك يظهر الاشكال في ما ذكره الشيخ (رحمه الله) من بيان تعيين مراد المتكلم باصـالة الحقيقة ونحوها التي ارجعها الى اصالة عدم القرينة، اذ الحقيقة والمجاز انما هما يرتبطان بالاستعمال، فاصالة الحقيقة تنفع في اثبات ان المراد الاستعمالي هو المعنى الحقيقي، اما مطابقة المراد الاستعمالي للمراد الجدي الواقعي فلا تجدي في اثباته اصالة الحقيقة.

كما يظهـر الاشكـال فيما اورده صاحب الكفاية على الشيخ والتزامه بارجاع اصالة عدم القرينة الى اصالة الظهور، وانه ليس هناك الا أصل واحد هو اصالة الظهور.

وذلك لان مجرى اصالة عدم القرينة واصالة الظهور لو كان واحداً امكن ان يتكلم في ان الاصل الذي يبني عليه العقلاء هو اتباع الظهور فقط لا اصالة عدم القرينة واصالة الظهور، اذ مثل ذلك لغو محض.

ولكن الامـر ليس كذلـك، اذ مجرى اصـالة عدم القرينة غير مجرى اصالة الظهور، فان مجرى اصالة عدم القرينة هو تشخيص المراد الاستعمالي، ومجرى

اصالة الظهور - كما يظهر من كلماتهم - تشخيص مطابقة المراد الاستعمالي للمراد الواقعي، فلا يغني أحد الاصلين عن الآخر كما لا معنى لارجاع احدهما الى الآخر.

وبالجملة: فلدينا اصلان: احدهما: يجري في تشخيص المراد الواقعي، وهو اصاله الظهور. والآخر: يجري في تشخيص المراد الاستعمالي، وهو اصالة عدم القرينة او اصالة الحقيقة وتشخيص كونه أيهما - أعني الوجودي او العدمي -. لا يرجع الى بحث علمي بل أمر ذوقي وجداني.

ثم انه يرد على الشيخ مضافا الى ما تقدم: انه لا يتصور الشك في القرينة بنحو تجري فيه اصالة عدم القرينة، اذ مع فرض كون المتكلم في البيان فلابد ان ينصب القرينة لو اراد.

نعم قد يشك في غفلة المتكلم عن نصب القرينة فيرجع الى اصالة عدم الغفلة، وهو غير اصالة عدم القرينة للقطع بعدم نصبه القرينة، كما قد يشك في سقوط بعض الكلمات من الكتاب - مثلا - بحيث يحتمل دخلها في تغيير المعنى، وفي مثله لا تجري اصالة عدم القرينة، بل يتوقف العقلاء في مثل ذلك من العمل بالكتاب. هذا بلحاظ القرينة المتصلة.

اما المنفصلة، فهي لا تستلزم التجوز، بل تصادم ظهور الكلام في دلالته على المراد الواقعي. وعليه فلا معنى لا رجاع اصالة الحقيقة اليها، اذ مع الجزم بها لا يلزم ان يكون الاستعمال مجازيا.

وعلى أي حال، فظهور الكلام حجة على المراد قطعا سواء كان من باب الظن كما عليه الأعلام أم من باب القطع كما حققناه.

وبعد هذا يقع الكلام في جهتين:

الاولى: فيما ذهب اليه المحقق القمي(رحمه الله)- صاحب القوانين - من التفصيل في حجية الظواهر بين من قصد افهامه وبين من لم يقصد افهامه،

فالظاهر حجة بالنسبة الى الاول دون الثاني[١].

الثانية: فيما ذهب اليه جمهور الاخباريين من التفصيل بين ظواهر الكتاب المجيد وغيرها. فالاولى ليست بحجة وغيرها حجة.

اما ما ذهب اليه المحقق القمي (رحمه الله)، فقد وجهه الشيخ (رحمه الله) أولاً ثم رده. فوجهه بما يتلخص في: ان حجية الظاهر من باب افادته الظن النوعي بالمراد بحيث لو خلي وطبعه كان مفيداً للظن، فاذا كان مقصود المتكلم افهام مخاطب ما فلابد ان يلقي اليه الكلام بنحو لا يوجب فهم المخاطب خلاف مراده، فلو فرض انه فهم خلاف مراد المتكلم فمنشأه اما غفلته عن الالتفات الى القرائن المكتنفة بالكلام، او غفلة المتكلم عن نصب قرينة تدل على تعيين مراده، وعليه فاحتمال ارادة المتكلم خلاف الظاهر لابد ان ينشأ عن احتمال غفلته او غفلة المخاطب لاغير، واحتمال الغفلة منفي باصالة عدم الغفلة التي جرت عليها طريقة العقلاء في محاوراتهم وسائر تصرفاتهم.

وهذا البيان الذي ينتهي الى حجية الظاهر في كشفه عن مراد المتكلم يختص بالمقصود بالافهام، اما غير المقصود بالافهام فلا يعمه هذا البيان، اذ لا ينحصر منشأ احتمال ارادة المتكلم خلاف الظاهر عنده في احتمال غفلته اوغفلة المتكلم، بل هناك سبب آخر وهو احتمال وجود قرائن كانت موجودة خفيت عليه اختياراً لداع من دواعي الاخفاء، او قهراً. وهذا الاحتمال لا دافع له عند العقلاء فلا يكون الظاهر حجة حينئذ.

وعليه، فمثل الاخبار الصادرة عن أهل البيت (عليهم السلام) لايكون ظاهرها حجة بالنسبة الينا من باب الظن الخاص ، اذ الخطابات المشتملة عليها تختص بالمشافهين، وهي ليست كتصنيف المصنفين التي يقصد بها إفهام كل من

---

(١) القمي المحقق ميرزا ابو القاسم. قوانين الاصول ١ / ٣٩٨ ـ الطبعة الاولى.

يطلع عليها لا خصوص المخاطبين بها، فالمقصود بالافهام بها خصوص المخاطبين. اما نحن فلسنا مقصودين بالافهام، واحتمال وجود القرائن المختفية علينا على مرّ الزمن لا رافع له، فلا يكون الظاهر حجة بالنسبه الينا، الا من باب الظن المطلق الثابت بدليل الانسداد[1].

وهذا البيان لا يخلو عن نظر بكلا جهتيه وهما: اصل توجيه التفصيل وبيان الفرق. وصحة كونه فارقا في مقام الحجية فيما نحن فيه.

اما بيان الفرق بين المقصود بالافهام وغيره بما تقدم، فهو غير تام،، اذ منشأ احتمال خلاف الظاهر لدى المقصود بالافهام لا ينحصر باحتمال الغفلة منه او من المتكلم، بل ينشأ أيضا عن احتمال خفاء قرينة متصلة، كما لو جاءه كتاب من شخص يأمره بشراء حاجة واحتمل ان يكون قد قيد الحاجة بنحو خاص، ولكن حذف القيد في طريق وصول الكتاب عن عمد او غير عمد.

وعليه، فالتفصيل بين كون منشأ احتمال خلاف الظاهر هو احتمال الغفلة او احتمال خفاء القرينة التي نصبها المتكلم لا يصلح تفصيلا بين من قصد افهامه وغيره، بل هو تفصيل آخر أجنبي عن ذلك التفصيل، فلو تم كان تفصيلا ثالثا في مسألة حجية الظاهر.

واما كون الفرق المذكور فارقا فيما نحن فيه، بحيث تكون نتيجته عدم حجيه ظواهر الاخبار بالنسبة الينا، فهو غير تام ايضا. وذلك لانا وان لم نكن مقصودين بالافهام بكلام الإمام (عليه السلام) الموجه الى السائل كـ:«زرارة»، لاختصاص الخطاب بالمشافهين وعدم كونه من قبيل تصنيف المصنفين، الا انا مقصودون بالافهام في إخبار زرارة عن الامام (عليه السلام) ونقله الحكم المخاطب به الينا، وهو حين ينقل كلام الإمام (عليه السلام) لنا لا يريد بذلك

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٤٠ ـ ٤١ ـ الطبعة الاولى.

نقل مجرد الالفاظ الصادرة عن الامام(عليه السلام)، اذ لا يترتب على ذلك أي أثر، وهو ينافي التأكيد والترغيب والحث على رواية الحديث ونقل الاحكام، وانما يريد بذلك نقل مضمون ما صدر من الإمام (عليه السلام) وبيان المطلب الذي اراد الامام(عليه السلام) تفهيمه له، ليثبت في حقنا بقاعدة الاشتراك المسلمة لدى الكل. فاذا بيّن ذلك باللفظ الذي تكلم به، فاحتمال ان يكون مطلب الامام(عليه السلام) غير مفاد الكلام، اما ان ينشأ من احتمال تعمد زرارة لإخفاء بعض القرائن التي كانت بينه وبين الامام (عليه السلام)، وهو ينافي كونه في مقام تفهيم مطلب الامام(عليه السلام)، كما انه خيانة منفية بفرض وثاقة الراوي كزرارة. واما ان ينشأ من احتمال الغفلة منه او من المنقول اليه، وهو منفي باصالة عدم الغفلة، اذن فخبر زرارة حجة بالنسبة الينا في اثبات مراد الامام(عليه السلام)، كحجية كلام الامام(عليه السلام) في اثبات مراده بالنسبة الى زرارة.

وهذا البيان بنفسه يجري في إخبار من يخبر عن إخبار زرارة وهكذا.

هذا كله يبتني على فرض كون المقصود بالافهام خصوص المشافه، والا فنحن مقصودون بالافهام بنفس قول الامام(عليه السلام) وكلامه كزرارة، فيكون حجة بالنسبة إلينا.

وجملة القول: ان نفي حجية ظواهر الاخبار بالنسبة الينا من جهة كون المنشأ في احتمال ارادة خلافها احتمال خفاء بعض القرائن، غير تام. فالتفت.

هذا والحق هو: ان التفصيل في حجية الظواهر بين من قصد افهامه وبين من لم يقصد، تفصيل متين لابد من الالتزام به، فان الملاك الذي قربنا به حجية الظواهر يختص بمن قصد افهامه.

وذلك: فانا بينا في مقام تقريب حجية الظواهر ـ سواء كانت النتيجة قطعية كما نراه، أم ظنية كما يراه الآخرون ـ ان المتكلم اذا كان في مقام بيان مراده الواقعي،

فارادة خلاف ظاهر كلامه الذي يتعارف الحكاية به عن مدلوله من دون نصب قرينه معلومة للمخاطب خلف فرض كونه في مقام التفيهم.

وهذا المحذور انما يتأتى بالنسبة الى من قصد افهامه، اما من لم يقصد افهامه فلا يتأتى المحذور بالنسبة اليه، اذ لا خلف في ارادة خلاف ظاهر كلامه مع نصب قرينة لم يعلمها من لم يقصد افهامه وعلمها من قصد افهامه.

وعليه، فلا يمتنع ان ينصب المتكلم قرينة لا يعرفها سوى من قصد افهامه كما لا يخفى، فلا يمكن لمن لم يقصد افهامه ان يحتج بكلام المتكلم على تعيين مراده، اذ لعله نصب قرينة خفية عليه، علمها المخاطب فقط.

يبقى علينا الرد على ما اورد به على هذا التفصيل من: ان بناء العقلاء على حجية الظاهر مطلقا حتى بالنسبة الى من قصد عدم افهامه، فضلاً عمن لم يقصد إفهامه.

ويشهد لذلك صحة التمسك بظاهر الاعتراف والاقرار لمن قصد عدم افهامه لو فرض انه علم به بطريق من الطرق وصحة ترتيب الآثار على ذلك[١].

ومحصل الرد: ان كون المتكلم في مقام التخفي في الحديث يكشف عن ان مراده الواقعي هو ما يكشف عنه الظاهر، وانه لم يعتمد على القرائن الخفية بينه وبين مخاطبه في الكشف عن مراده، والا لم يكن وجه للتخفي بعد فرض علم غير المخاطب او احتماله بوجود قرائن خفية بين المتكلم والمخاطب على خلاف الظاهر. فاذا فرض كون التخفي ظاهراً في عدم اعتماد المتكلم على غير ظاهر كلامه، كان حجة في حق كل من علم به ولو لم يكن مقصوداً بالافهام، اذ احتمال القرينة منفي على الفرض.

اذن، فعدم كون مَن الاقرار في حقه مقصوداً بالافهام يختلف عن

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٨١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

سائرموارد عدم قصد التفهيم، فلا يكون التمسك بالظواهر في موارد الاقرارات منافيا لعدم حجية الظاهر في سائر الموارد التي يتأتى فيها احتمال وجود القرينة الخفية الذي لا يمكن دفعه كما عرفت بيانه.

وبعبارة اخرى: ان الملاك الذي انكرنا به حجية الظاهر لغيرالمقصود بالافهام لا يعم صورة الاقرار. وهذا لا يقتضي انكار التفصيل بالمرة.

وعليه، فالتفصيل متين كما عرفت. الا ان الغرض منه ـ وهو انكار حجية ظواهر الاخبار بالنسبة الينا لعدم كوننا مقصودين بالافهام، بناءعلى اختصاص الخطابات بالمشافهين ـ لا يترتب عليه، لما تقدم من تقريب حجية ظاهر خبر الواسطة عند مناقشتنا للشيخ في توجيهه التفصيل المذكور. فلاحظ.

هذا كله فيما يرتبط بما ذهب اليه المحقق القمي (رحمه الله).

واما ما ذهب اليه جمهور الاخباريين من عدم حجية ظواهر الكتاب، فقد ذكر له في الكفاية وجوها خمسة:

الاول: ما ورد من النصوص الدالة على ان القرآن لا يعرفه الا أهله ومن خوطب به، وهم النبّي والائمة (عليهم أفضل الصلاه والسلام)[1].

الثاني: ان القرآن يحتوي على مطالب عالية شامخة ومضامين غامضة، فلا يستطيع ان يفهمه كل أحد، فان فيه علم كل شيء. ولا يستطيع كل أحد ان يصل بفكره الى ما اشتمل عليه القرآن.

الثالث: ان الظاهر من المتشابه الممنوع عن اتباعه، ولا اقل من احتمال ذلك، فانه يكفي في منع العمل بالظاهر.

الرابع: انه وان لم يكن من المتشابه ذاتا، لكنه منه عرضا للعلم الاجمالي بطرؤالتخصيص والتقييد والتجوز في غير واحد من ظواهره. وعليه فلا يمكن

---

(١) الروضة من الكافي / ٣١١، الحديث: ٤٨٥.

إجراء اصالة الظهور في كل واحدمن ظواهره لحصول المعارضة.

الخامس: ان حمل الكلام على ظاهره تفسير للقرآن بالرأي، وهو منهي عنه في النصوص الكثيرة.

وهذه الوجوه مردودة..

اما الاول: فلانه لم يعلم ان المراد من القرآن كل آية منه بنحو العموم الاستغراقي، بل يمكن ان يراد منه مجموع آيات القرآن وتمامها، فلا دلالة له على عدم حجية الظواهر منه وعدم معرفتها لغيرهم (عليهم السلام)، ولو سلم انه ظاهر في نفسه في ارادة كل آية والجميع لا المجموع، فلابد من حمله على المجموع في هذه النصوص جمعا بينها وبين ما ورد من النصوص المتضمنة للارجاع الى كتاب الله تعالى والاستدلال ببعض آياته[1]، مما يكشف عن حجية الظاهر منه لغيرهم (عليهم السلام)، والا فلا معنى للارجاع اليه ولا الاستدلال به.

واما الثاني: فلانه لا يحتوي على المضامين العالية بتمام آياته، بل في بعضها، فلا ينافي غموضها حجية غيرها من الظواهر التي لا غموض فيها ولا لبس في دلالتها.

واما الثالث: فلان الظاهر ليس من المتشابه، لان الظاهر هو ما يتضح معناه، وهو خلاف المتشابه الخفي معناه.

واما الرابع: فلانه وان علم اجمالا بطرؤ ما يخالف الظاهر من مخصص وغيره، لكنه يعلم انه لو تفحص عنه لعثر به وظفر، فمع الفحص عما يخالف ظاهر ما وعدم وجدانه يعلم بان ذلك الظاهر خارج عن دائرة المعلوم بالاجمال، فلا مانع من الأخذ به.

واما الخامس: فلان الممنوع عنه هو التفسير بالرأي، وحمل الكلام على

---

(١) وسائل الشيعة ١ / ٢٩٠ باب: ٢٣ من ابواب الوضوء، الحديث: ١.

ظاهره ليس تفسيراً، لان التفسير هو كشف القناع، والظاهر لا قناع له ولا سترة، ولو سلم انه تفسير فليس هو تفسيراً بالرأي، اذ المراد بالرأي هو الاعتبار الظني الذي لا اعتبار به، كحمل اللفظ على غير معناه لرجحانه بنظره، فلا يكون حمل الكلام على ظاهره تفسيراً بالرأي، فلا يشمله المنع[1].

هذا تلخيص ما جاء في الكفاية من الرد على الوجوه المتقدمة مع بعض توضيح وبذلك يظهر انه لا مجال لدعوى الاخباريين، بل ظواهر الكتاب حجة كغيرها.

نعم، قد يتوقف من العمل بالظواهر الكتابية لشبهةاخرى غير ما ذكره الاخباريون، وهي: دعوى العلم الاجمالي بوقوع التحريف في القرآن، وهو يمنع من العمل بظواهر الكتاب للعلم بسقوط بعض ما له دخل في تغيير دلالة الظاهر.

والجواب عنها ـ كما في الكفاية ـ بان دعوى التحريف وان كانت غير بعيدة، لكنها لا تستلزم المنع عن حجية ظواهر الكتاب، لعدم العلم بكون التحريف موجبا للخلل فيها، اذ التحريف أعم من ان يكون باسقاط جملة مستقلة عن غيرها في المفاد، او باسقاط ما يكون قرينة على ارادة خلاف الظاهر من غيرها. ولو سلم انه موجب للاخلال بالظاهر، فلم يعلم انه واقع في آيات الاحكام، وطرفيتها للعلم الاجمالي لا يجدي بعد ان لم تكن ظواهر غير آيات الاحكام حجة، لخروجها عن محل الابتلاء والعمل، فلا معنى لحجيتها لان الحجية بلحاظ العمل، فتكون اصالة الظهور في ظواهر الاحكام بلا معارض.

نعم، لو كان الخلل المحتمل من القرائن المتصلة كان مخلاً بالحجية، لعدم انعقاد الظهور مع احتمال القرينة المتصلة[2].

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٨٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٨٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

هذا، مع ما ذكره غير صاحب الكفاية من: ان تقرير الأئمه (عليهم السلام) للقرآن الذي بايدينا بالاجارع اليه واستحباب القراءة فيه واحترامه وغير ذلك من احكام القرآن الكثيرة يكفي في جواز العمل بظواهره، سواء التزم بالتحريف أم لم يلتزم، فاحتمال التحريف او العلم به لا ينفع في منع حجية ظواهر القرآن بعد كل ما ذكر مما عرفت. فالتفت .

ثم ان الشيخ(رحمه الله)[١] ـ وتبعه صاحب الكفاية[٢]ـ تعرض في ذيل البحث عن حجية ظواهر الكتاب الى تحقيق امر وهو: انه اذا اختلفت القرائة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى، كالاختلاف في قراءة: ﴿يطهرن﴾[٣] ـ من آية الحيض ـ في التشديد من التطهر والتخفيف من الطهر، فان الظاهر على قرائة التشديد ارادة الاغتسال من حدث الحيض، وعلى قرائة التخفيف ارادة النقاء من الدم وانقطاعه، فيختلف المعنى باختلاف القرائتين، فاذا قيل بتواتر القراءات كلها ـ كما هو المشهور ـ، فهما بمنزلة آيتين تعارضتا، فا ما ان يمكن الجمع العرفي بينهما فهو، والا فلابد من التوقف والرجوع الى مقتضى القواعد.

واذا لم يلتزم بتواتر القراءات، فان ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة ـ كما ثبت بالاجماع جواز القراءة بكل قراءة ـ كان الحكم كما لو قيل بتواتر القراءات. وان لم يثبت جواز الاستدلال بكل قراءة كان الحكم هو التوقف والرجوع الى القواعد، لعدم ثبوت القرآن باحداهما، فيكون المراد مجهولا. وعلى تقدير جواز الاستدلال بكل قرائة بحيث تكون كل قراءة دليلا وحجة على القرآنية، لا يلتزم باعمال قواعد الترجيح ههنا، لظهور دليلها في كون موضوعها

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٤٠ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٨٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٢٢.

الاخبار المتعارضة لا مطلق الدليلين المتعارضين، بل القاعدة تقتضي التساقط والمرجع هو القواعد العامة في موضوع الآية. وفي مثل مورد الآية المزبورة يدور الامـر ـ في حكم المدة بين النقاء والغسل ـ بين التمسك باستصحاب الحرمة الثابتة قبل النقاء، او بعموم قوله تعالى: ﴿فأتوا حرثكم أنىٰ شئتم﴾[١] بناء على عمومه الأزماني، اذ المتيقن خروج زمان الحيض عنه.

فهـذا المـورد من موارد مسـألـة دوران الامـر بين استصحاب حكم المخصص او العمل بعموم العام الازماني، وهي مسألة ذات بحث طويل يأتي في محله من باب الاستصحاب انشاء الله تعالى.

وقد تعرض صاحب الكفاية الى هذا الامر وبنحو ما افاده الشيخ. الا أنه ناقشه في نسبة القول بتواتر القراءات الى المشهور، فذكر: انه لا اصل له، وانما الثابت التزام المشهور بجواز القراءة بكل قراءة لا اكثر.

ولا يخفى ان هذا الامر لايتحمل اكثر من البيان المزبور، اذ البحث في تواتر القراءات وعدمه وغير ذلك ليس من شؤون مباحث الاصول. وانما له محل آخر فلابد من ايقاع البحث هٰهنا بنحو الترديد وعلى حسب اختلاف المباني في تلك المسائل القرآنية.

* * *

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٢٣.



حجية قول اللغوي

وبعـد كل هذا يقع الكلام في حجية قول اللغوي في تشخيص ظهور اللفظ وتعيين ما وضع له.

وقد ذكر صاحب الكفاية تمهيداً للدخول في هذا المبحث ـ ذكر فيه ـ: انه قد عرفت حجية ظهور الكلام في تعيين المرام، فان احرز بالقطع وان المفهوم منه جزماً بحسب متفاهم أهل العرف هو هذا المعنى، فلا كلام. وان لم يحرز المفهوم العرفي للكلام.. فتارة:ينشأ عدم احرازه من احتمال وجود قرينة.واخرى: من احتمال قرينية الموجود. وثالثة:من عدم العلم بما هو الموضوع له لغة او المفهوم منه عرفا.

ففي الاول، لا خلاف في ان الاصل عدم القرينة، لكن البناء العقلائي ابتداء على المعنى الذي لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه، لا انه يبنى على عدم القرينة أولاً، ثم يبنى على المعنى الظاهر فيه لولا القرينة. فهو يلتزم بان احتمال القرينة ينفى باصالة الظهور رأسالا باصالة عدم القرينة.

وفي الثـاني، فان بني على اصالة الحقيقة من باب الظهور كان الكلام مجملا لعدم انعقاد ظهورله مع احتمال قرينية الموجود. وان بني عليها من باب التعبد، كان ظهورالكلام الاولي متبعا، ولو لم يكن له ظهور فعلي.

وفي الثالث، لا يكون الظن حجـة في تعيين الموضوع له لعدم الدليل على اعتبـاره. نعم نسب الى المشهـور حجية قول اللغـوي بالخصـوص في تعيين الاوضاع. هذا ما ذكره في الكفاية بتوضيح منا [١].

وهو لا يخلو عن مؤاخذات. وتوضيح ذلك: ان ظهور الكلام الفعلي في أي معنى واستقرار ظهوره انما يكون بعد تمامية الكلام، وملاحظة كل لفظ مع غيره.

وعليه، فنقول: ان ظهور الكلام في المعنى ودلالته عليه..

تارة يقـال: انها لا تتبع ارادة المتكلم تفهيم المعنى بالكلام، بل ينتقل الـذهن الى المعنى بمجـرد سماعـه الكـلام ولو لم يصدر عن التفات وشعور، ويستشهد على ذلك بما لو وجد شخص مكتوبا على حائط:« رأيت اسداً يرمي» فانه ينتقل ذهنه الى رؤية الرجل الشجاع ولو لم يعلم ان كاتب الكلام قصد استعمال هذه الالفاظ في معانيها، بل احتمل انه كتبها لتجربة قلمه في الخط.

واخرى يقال: انها تتبع ارادة المتكلم تفهيم المعنى بالكلام. ببيان: انه لا وجه لحمل أسد على غير معناه الاولي الابلحاظ ان المتكلم نصب قوله:«يرمي» قرينة على بيان مراده، وحيث انه لا يتلاءم مع المعنى الاولي فلابد من حمله على ما يتلاءم مع الرمي وهو الرجل الشجاع. فالتصرف في معنى أسد واستظهار غير معناه لا يتم الا في صورة ارادة المتكلم تفهيم معنى بكلامه، اذ لايمكنه ارادة تفهيم معنيين متنافيين لحصول التهافت.

اما مع عدم كونه مريداًللتفهيم، فا بقاء أسد على ظاهره لا محذور فيه.

وبالجملة: فالظهور الثانوي للكلام لا يتم الا في صورة ارادة التفهيم.

واما تبـادر المفهوم الثانوي من جملة: « رايت أسداً يرمي» لو رؤيت

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٨٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

مكتوبة على جدار مع عدم احراز ارادة التفهيم ممن كتبها، فهو لا ينافي ذلك، اذ لعل هذا الانتقال ناشيء من كثرة استعمال هذه الجملة وارادة المعنى الثانوي، فيحصل انس بين الالفاظ وبين المعنى التانوي، وهذا لا يسري الى مطلق الموارد.

ولا يخفى ان تحقيق الصحيح من هذين القولين لا يهمنا فعلا لعدم توقف البحث عليه.

وعلى أي حال، فنقول: ان كان صاحب الكفاية ممن يلتزم بالقول الاول. فيورد عليه: ان هذا لا يتلاءم مع التمسك باصالة الحقيقة والظهور في نفي احتمال القرينة، إذ إصالة الحقيقة تجري لاحراز مراد المتكلم التفهيمي وبيان ان ما اراده هو الظاهر الاولي، والمفروض ان ظهور الكلام لا يتوقف على الارادة ولا يرتبط بها.

وان كان ممن يلتزم بالقول الثاني.فلا يرد عليه ما تقدم، لكن يرد عليه: ان فرض احتمال ارادة خلاف الظاهر لاحتمال القرينة غير ثابت، اذ المراد بالقرينة ان كان هو القرينة المنفصلة، فهو ممن يذهب الى ان القرينة المنفصلة لا تنافي أصل الظهور، بل تنافي حجية الظهور، بل لعل هذا الامر من المسلمات حتى ممن يرى ان المخصص المنفصل يستلزم المجازية.وان كان هو القرينة المتصلة، فقد تقدم ان احتمالها مع المشافهة لا تصور له الا في صورة ما اذا تكلم المتكلم فحصلت للسامع غفلة عن كلامه، فاحتمل انه نصب في حال الغفلة قرينة على خلاف الـظاهـر، ولكنه في مثل ذلك لا يتمسك أحد باصالة الظهور او عدم القرينة، بل يتوقف في اثبات موارد المتكلم، نظير صورة ما اذا ورد لشخص كتاب من غيره وكان فيه فراغ يحتمل انه كان يشتمل على كلام صالح للقرينة فمحي، فانه لا يرجع الى اصالة عدم القرينة بل يتوقف في مراد المتكلم.

وبالجملة: في الموارد التي يحتمل فيها وجود القرينة لا طريق الى نفيها.

نعم قد يحتمل ارادة خلاف الظاهر من جهة احتمال الغفلة عن نصب قرينة او عن سماعها، فيدفع باصالة عدم الغفلة لكنه غير اصالة الظهور. وقد مر ايضاح الكلام في ذلك سابقا فراجع.

هذا فيما يرتبط بالفقرة الاولى من كلامه.

واما ما ذكره في صورة احتمال ارادة خلاف الظاهر لاحتمال قرينية الموجود. فتوضيح الكلام فيه: ان رفع اليد عن ظهور الكلام الأولي لأجل ظاهر آخر له صورتان.

احداهما: ان يكون الظاهر الآخر قد سيق للقرينية ولبيان المراد من غيره، كالوصف في مثل:« اكرم العالم العادل».

والاخرى: ان يكون الظاهر الآخر قد سيق لبيان امر مستقل، لكنه كان منافيا لغيره فيتصرف في غيره اذا كان أظهر من غيره، ويقال عنه انه قرينة على المراد من الغير.

وبالجملة: فالقرينة على خلاف ظاهر الكلام تارة يؤخذ بها لاجل انها سيقت للقرينية واخرى لأجل انها أظهر من ذي القرينة.

وعليه، فنقول: ما يحتمل قرينيته ـ عبرنا باحتمال القرينية لانه اولى من التعبير بما يصلح القرينية ـ..

تارة: يكون من قبيل الاول، بان كان اللفظ قد سيق للقرينية لكنه كان مجمل المراد، وان معناه هل المنافي للظهور الاولي لذي القرينة او لا؟ كما لو شك في ان المراد بالرمي في جملة: « رايت أسداً يرمي» هل الرمي بالنبل ام الرمى بالتراب؟.

واخرى: يكون من قبيل الثاني، بان كان اللفظ المجمل المردد بين معنيين المنافي احدهما لظاهر الكلام لم يؤت به للقرينية.

ففي الاول، يكون الكلام مجملاً لفرض ان ظهوره في معناه يتوقف على

معرفة المراد من القرينة، لان المتكلم نصبها لتعيين مراده، فمع اجمال القرينة يكون الكلام مجملا.

وفي الثـاني، لا يكون الكلام مجملا، اذ رفع اليد عن ظهوره من باب مزاحمته بما هو أظهر منه، ومع فرض الاجمال لا مزاحمة ولا تنافي، فيؤخذ بظاهر الكلام، ولا يعتنى بالكلام المجمل.

وعليه، فاحتفاف الكلام بمحتمل القرينية لا يستلزم اجماله بقول مطلق، بل في صورة دون اخرى فالتفت.

ثم ان للمحقق الاصفهاني تعليقة متينه مختصرة على قوله:« فان احرز بالقطع». وبيانها: ان المراد بالظهور المبحوث عنه ان كان هو الظهور الذاتي للفظ، وهو ظهور اللفظ في المعنى لو خلي ونفسه بلا ضمّ قرينة حالية او مقالية، لم تصــح المقابلة بين صورة احرازه وصورة عدم احرازه بجميع اقسامها، بل تختص المقـابلة بين صورة احرازه والقسم الثالث من صورة عدم احرازه، اذ الظهور الذاتي في مورد احتمال القرينة او قرينية الموجود محرز لا تشكيك فيه. وان كان هو الأعم من الظهور الفعلي والذاتي صحت المقابلة كما لا يخفى[1].

ولكن يرد عليه:

اولا: ان احتمال القرينة المنفصلة يلزم ان يكون خارجا عن محل البحث لاحراز الظهور الفعلي في مورده، اذ القرينة المنفصلة لا تصادم اصل الظهور، مع انه يحتاج في نفيه الى اصالة عدم القرينة او اصالة الظهور، فهو من موارد هذا الاصل، مع انه لا يدخل في كلام الكفاية.

وثانيا: ان احتمال خلاف الظاهر قد ينشأ عن غير احتمال وجود القرنية، كما لو قطع بعدم القرينة لكنه احتمل ارادة خلاف ظاهره، اما لحكمة في عدم

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٦٥ ـ الطبعة الاولى.

البيان او لغفلة عنه.

ولا يذهب عليك ان اشكاله بعدم صحة المقابلة بناء على ارادة الظهور الذاتي اشكال لفظي، فسواء صحت المقابلة أم لم تصح، فوجود هذه الاقسام واقعا لا يعتريه شك وضرورة ايقاع البحث فيها لا اشكال فيه.

ثم يقع الكلام في حجية قول اللغوي في تشخيص وضع اللفظ وما يكون اللفظ ظاهراً فيه من المعاني.

وقد يستدل على حجيته بوجوه:

الوجه الاول: اتفاق العلماء ـ بل العقلاء ـ على الرجوع الى قول اللغويين في تشخيص وضع اللفظ بحيث يكون قوله الفصل في مقام المحاجة والمخاصمة.

الوجه الثاني: الاجماع على حجيته. وحكي عن السيد المرتضى (رحمه الله)[1].

وقد استشكل في الكفاية[2] في الوجه الاول: بانه لو سلم فغير مفيد، اذ لم يعلم انهم يرجعون الى قول اللغوي في تشخيص الوضع في مورد يترتب عليه الاستنباط او نحوه من الآثار العملية، بل المعهود منهم ليس اكثر من الرجوع اليه في موارد لا يترتب عليها أثر عملي كالرجوع اليه في فهم الاشعار او الخطب او نحوهما. كما انها سيرة محتملة المدرك، اذ لعل منشأها قيام السيرة العقلائية على الرجوع الى اهل الخبرة في كل فن التي سيأتي الحديث فيها وبيان الاشكال في الاستدلال بها.

وبان المتيقن من الاتفاق ـ لو سلم انه قائم في موارد العمل، وانه مستقل

---

(١) علم الهدى السيد مرتضى. الذريعة الى اصول التريعة ١ / ١٣ ـ الطبعة الحديثة.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٨٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

عن السيرة العامة على الرجوع الى مطلق اهل الخبرة ـ هو الرجوع الى قول اللغوي فيما اجتمعت شرائط الشهادة من العدد والعدالة.

واستشكل في الوجه الثاني: بان الاجماع المحصل غير حاصل، اذ لم تذكر المسألة في كتب الأعلام سابقا حتى نستطيع ان ننسب اليهم القول بالحجية. والمنقول غير حجة في نفسه ـ كما سيأتي ـ.

وبالخصوص في مثل المسألة مما يحتمل قريبا ان يكون مستندهم هو اعتقاد ان المورد من مصاديق ما اتفقت عليه السيرة العقلائية من الرجوع الى اهل الخبرة من كل صنعة وفن، فلا يكون مثل هذا الاجماع تعبديا كاشفا عن رأي المعصوم (عليه السلام)، فلا يستقل الاجماع في الدليلية، بل لابد من ملاحظة هذا المستند[1].

وهو الوجه الثالث من وجوه الاستدلال على حجية قول اللغوي، ومحصله: ان السيرة العقلائية في كل زمان الممتدة الى زمان المعصوم (عليه السلام) قائمة على الرجوع الى اهل الخبرة في كل فن وصنعة فيما يرجع الى فنهم وصنعتهم، واللّغوي من أهل الخبرة في تشخيص الاوضاع فيصح الرجوع اليه للسيرة.

واستشكل فيه صاحب الكفاية.

اولا: بان المتيقن من السيرة هو الرجوع الى اهل الخبرة فيما اذا اوجب قولهم الوثوق والاطمئنان، وهو قد لا يتحقق بقول اللغوي.

---

(١) من تقريب الاستدلال والجواب بما عرفت، تعرف ان نظر صاحب الكفاية في اسكاله الى الاسكال في جهتين لتعدد الوجه. فان الاول يرجع الى السيرة العملية. والثاني يرجع الى الاتفاق القولي، وهو يقبل الانكار بخلاف الانفاق العملي. وعليه فلا وجه لما في بعض حواسي الكفاية من استظهار وحدة الاستدلال والاسكال، وان تكرار المصنف الاشكال يرجع الى الاجمال والتفصيل، إذ لا تكرار في كلام المصنف بل كل قطعة تعود الى وجه. فالتفت.

وثانيا: بأن اللغوي ليس من اهل الخبرة في تشخيص الاوضاع، بل هو من اهل الخبرة في موارد الاستعمال، فان همّه ضبط موارد الاستعمال بلا نظر الى تعيين ما هو الحقيقة منها وما هو المجاز، والا لوضعوا علامة على ذلك في كتبهم.

أقول: ما ذكره أولاً مسلم لا نقاش لنا فيه.

واما ما ذكره ثانيا من ان اللغوي لا يهمه سوى نقل موارد الاستعمال، فهو يحتمل وجهين:

الاول: ان اللغوي ينقل موارد الاستعمال بنحو الموجبة الجزئية بلا نظر الى حصرها فيما يذكره منها ونفي استعمال اللفظ في غيرها.

الثاني: انه ينظر الى حصر موارد الاستعمال في خصوص ما يذكر للفظ من معنى او معانٍ.

فعلى الاول، لا ينفعنا قول اللغوي بشيء ولو اوجب لنا الوثوق، مع احتمال ان يكون للفظ معنى آخر غير ما ذكره، فلا يستطيع معرفة ما هو ظاهر اللفظ.

و على الثاني، فقد ينفعنا في بعض الاحيان، فانه اذا حصل الوثوق بقوله وقد ذكر للفظ معان ثلاثة ـ مثلاـ كان اللفظ مردداً بينها لا غير ـ كاللفظ المشترك المعلوم وضعه لمعان متعددة ـ، فقد تكون هناك قرينة في الكلام تعين أحد هذه المعاني، فيعرف ظاهر اللفظ ان لم يعرف الموضوع له.

هذا مع انه قد ينقل اللغوي استعماله في معنى واحد لاغير، فيعرف انه هو الموضوع له اذ لم يستعمل في غيره.

وقد استشكل المحقق النائيني (رحمه الله)[1] في صغرى كون اللغوي من اهل الخبرة ـ بعدما ذهب الى اختصاص حجية قول اهل الخبرة بما اذا اوجب

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ١٤٣ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

الوثوق ـ: بان قول اهل الخبرة يتوقف على اعمال الحدس والنظر، فلا يشتمل ما يبتني على الحس، وبما ان اللغوي شأنه ضبط موارد الاستعمال وهي غير متوقفة على الحدس بل تتوقف على الحس لم يكن من اهل الخبرة. نعم تشخيص الموضوع له يحتاج الى اعمال نظر وحدس لكنه ليس شأن اللغوي.

ولا يخفى ان ما ذكره موافقا لصاحب الكفاية من اختصاص حجية قول اهل الخبرة بمورد الوثوق يستلزم عدم فرض خصوصية لقول اللغوي، بل المدار على الاطمئنان الذي عرفت انه حجة بلا كلام، بل تقدم[1] ان حجيته بملاك حجية القطع والجزم، كما ان الايراد الصغروي بالنحو الذي ذكره لا حاجة له حينئذ، اذ لا اثر له بعد فرض اختصاص الحجية بمورد الاطمئنان والوثوق.

مع انه يرد عليه ما عرفت من: انه قد يذكر اللغوي معنى واحداً فيثبت الوضع له قهراً، وان لم ينظر له اللغوي في كلامه اذا كان نظره حصر موارد الاستعمال فيما يذكره .

ثم انه (قدس سره) ذكر في ضمن جوابه عن الوجه المزبور: ان الرجوع الى قول اهل الخبرة لا يعتبر فيه شرائط الشهادة من العدد والعدالة الا في موارد فصل الخصومات والدعاوي، لما ورد عنه (صلّى الله عليه وآله وسلم) من قوله:« انما أقضي بينكم بالايمان والبينات»[2].

وهذا انما لو فرض ان البينة في العرف واللغة بالمعنى الاصطلاحي للفقهاء، وهو قابل للتشكيك، اذ من المحتمل ان يراد بالبينة في العرف واللغة كل ما يتكفل البيان، واعتباره في القضاء في قبال الاعتماد على القناعة الشخصية للقاضي الناشئة عن جهات حدسية خاصة به، فيصير المراد ان القضاء لابد ان

---

(١) راجع ٤ / ١٨٦ من هذا الكتاب.

(٢) وسائل الشيعة ١٨ / ١٦٩ باب: ٢ من ابواب كيفية الحكم، الحديث: ١.

يستند الى اليمين او الى ما يستلزم ظهور الحق عند العقلاء، ولا يصح ان يستند الى العلم الشخصي، بل لعل سياق الحديث مساق نفي جواز الحكم استناداً الى القناعة الشخصية للحاكم قرينة على عموم المراد بالبينة لا خصوص البينة بالمعنى الاصطلاحي. هذا ولكن البناء الفقهي على اعتبار شرائط الشهادة من العدد والعدالة في مقام فصل الخصومات. فلاحظ.

الوجه الرابع: انسداد باب العلم باللغات وخصوصياتها غالبا، فتتم مقدمات الانسداد في خصوص معرفة الاوضاع، كما تمسك بهذا الدليل في موارد خاصة اخرى كموارد الضرر والنَسب.

واجيب عنه في الكفاية: بانه ان فرض انفتاح باب العلم في غالب الاحكام لم تنته النوبة الى العمل بالظن في موارد معرفة الاوضاع، اذ العمل بالاصول النافية فيها لا يستلزم تعطيل الدين، كما ان العمل بالاحتياط لا يستلزم العسر او اختلال النظام، فلاتتم مقدمات الانسداد في خصوص المورد، وان فرض انسداد باب العلم بالاحكام غالبا صح العمل بالظن الناشئ من قول اللغوي، ولو فرض انفتاح باب العلم بغالب الاوضاع[1].

اقول: ان جواب الكفاية يتم لو كان المدعي يحاول إجراء مقدمات الانسداد في خصوص مورد معرفه الاوضاع بتفاصيلها. ولكن يمكن ان يقرب الاستدلال بالانسداد بوجهين لا يرتبط بهما جواب الكفاية:

احدهما: فرض انسداد باب العلم بتفاصيل معاني الالفاظ المذكورة في خطابات الشارع التي يعلم بثبوت احكام شرعية في ضمنها على طبق الاطلاق ولو لم يعلم بارادة الاطلاق واقعا في كل منها، فالرجوع الى البراءة في كل مطلق لا يعرف مقدار سعة مفهومه في غير المتيقن منه، يستلزم لغوية جعل تلك

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٨٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الاحكام المطلقة التي لا طريق الى العلم بها، فنفي الرجوع الى البراءة ليس من باب لزوم تعطيل الدين كي ينفى ذلك مع فرض انفتاح باب العلم في غالب الاحكام، بل من باب لزوم اللغوية في جعل الحكم المطلق وهو محذور ثابت ولو فرض انفتاح باب العلم. ومن هنا تعرف عدم ارتباط جواب الكفاية بالوجه الاول وهو المعبر عنه بالانسداد الصغير.

الآخر: ان انسداد باب العلم بتفاصيل الاوضاع يستلزم انسداد باب العلم بغالب الاحكام لان غالب الاحكام مبين بطريق اللفظ.

وعليه، فتجري مقدمات الانسداد في الاحكام ويثبت حجية كل ظن ومنها قول اللغوي. ومن هنا تعرف عدم ارتباط جواب الكفاية به، اذ لا معنى لقوله بانه مع فرض انسداد باب العلم في الاحكام كان الظن الحاصل من قول اللغوي حجة ولو فرض انفتاح باب العلم باللغات. لان المفروض ان انسداد باب العلم بالاحكام منشؤه انسداد باب العلم باللغات، فلا معنى لفرض انفتاح باب العلم بها.

والتحقيق في الاشكال عن كلا الوجهين هو: انهما لا ينتهيان الى حجية قول اللغوي، اذ ليس المتعارف بيان اللغوي مقدار مفهوم اللفظ سعة وضيقا وبنحو الدّقة حتى يحصل الظن من قوله بتفاصيل المعاني، فما ينسد فيه باب العلم لا تعرض للغوي فيه، فلا يوقع الكلام في ان الصعيد ـ مثلا ـ على أي شيء يصدق؟. فتدبر.

ونتيجة البحث: انه لا دليل لدينا على اعتبار قول اللغوي. ولكن هذا الامر لا يوجب لغوية الرجوع الى كتب اللغة، اذ قد يحصل القطع بالموضوع له منها أحيانا، كما قد يحصل معرفة ظهور الكلام في معنى ـ وان لم يعرف انه حقيقة او مجاز فيه ـ بملاحظه بعض القرائن والخصوصيات، ومثل ذلك يكفي فائدة للرجوع الى كتب اللغة. وهذا مما ذكره في الكفاية في آخر بحثه المزبور.

ثم ان هناك اشكالاً في حجية قول اللغوي أشار اليه المقرر الكاظمي (قدس سره) في تقريراته. وتوضيحه ـ بناء على عدم حجية الأمارة في لوازم مؤداها العقلية والعادية مطلقا، او انها حجة في خصوص اللوازم التي يستلزم قيام الامارة على المدلول المطابقي قيام أمارة من فصيلتها عليها، اعني على اللوازم، بحيث تكون هناك أمارتان احداهما على المدلول المطابقي والاخرى على المدلول الالتزامي، كما في باب الخبر فان الخبر بشيء خبر بلوازمه، فحجية الامارة في مثل ذلك بنفس العنوان التي تكون به حجة بالنسبة الى المدلول المطابقي لا من باب حجية الامارة في لوازمها ـ: ان موضوع الاثر الشرعي العملي ليس هو تعيين الموضوع له، وانما هو ارادة المتكلم للمعنى من اللفظ، ومن الواضح ان اللغوي يخبر عن الموضوع له، وارادة المتكلم في استعماله المعنى الموضوع له ليس من اللوازم العرفية الواضحة، كي يكون الإخبار بالوضع إخباراً بها أيضا. نعم هي لازم عقلي ـ على ما عرفت بيانه سابقاـ، اذن فما يتكفله قول اللغوي ليس موضوعا للاثر الشرعي العملي فلا معنى للتعبد بلحاظه، ولا يمكن تصحيح التعبد بقوله بلحاظ لازمه، اذ المفروض ان الامارة ليست حجة في مثل هذا اللازم. ولا يحصل العلم بارادة المتكلم هذا المعنى بعد فرض ان قول اللغوي لا يفيد اكثر من الظن، ولذا احتاج الى التعبد، ولا يترتب على قول اللغوي انعقاد ظهور للفظ في المعنى كي يكون اعتباره بلحاظ تنقيح أحد مصاديق اصالة الظهور. بل لو فرضنا ان الوضع يلازم عرفا ظهور الكلام في المعنى او ارادة المتكلم للمعنى الموضوع له بحيث يكون اخباره عن الوضع اخباراً عن ظهور اللفظ في المعنى او عن ارادة المتكلم المعنى الموضوع له، فلا ينفع في اثبات حجية قول اللغوي وان قامت امارة على اللازم من قبيل الامارة على المدلول المطابقي. وذلك لانه لا يعلم قيام السيرة على حجية قول اللغوي في كل امر، بل المتيقن قيامها على حجيته في تعيين الموضوع له لا لمطلق

إخباراته. اذن فلا دليل على حجية خبره عن اللازم. وهذه الجهة هي العمدة في الاشكال.

وعليه، فيلغو التعبد بقول اللغوي وجعل حجيته لعدم ترتب أثر شرعي عملي عليه.

ولا يخفى ان هذا الاشكال لا يتأتى لو فرض ان القول بحجية قول اللغوي بدليل خاص، اذ مع قيام الدليل الخاص يحكم ـ بمقتضى دلالة الاقتضاء ـ بحجيته في لوازمه. وانما يتأتى على تقدير الاستدلال عليه بدليل عام، كقيام السيرة على الرجوع الى أهل الخبرة، اذ لا محذور في دعوى عدم امضائها بالنسبة الى قول اللغوي لعدم ترتب أثر عملي عليه.

وقد اجاب المقرر الكاظمي (رحمه الله) عن هذا الاشكال: بانه اذا حصل الوثوق من قول اللغوي في المعنى الموضوع له ينعقد للكلام ظهور فيه، فيكون الوثوق من اسباب الظهور وليس من الامور الخارجية التي لا توجب اكثر من الظن بالحكم[1].

ولا يخفى عليك: ان موضوع الاشكال أجنبي عن صورة تحقق الوثوق، بل هو يرتبط بصورة الأخذ بقول اللغوي من باب التعبد ومن باب انه حجة مجعولة. والا فلو وصلت المرحلة الى حصول الوثوق فلا حاجة الى اثبات الظهور من طريق الوثوق، اذ الوثوق بالموضوع له بنفسه يوجب الوثوق بمراد المتكلم وانه هو المعنى الموضوع كما عرفت سواء ثبت الظهور أم لم يثبت، فالتفت وتدبر والله سبحانه ولي لتوفيق.

انتهى مبحث الظواهر وما يتعلق به في يوم الاثنين ـ ٩ / ع١ / ١٣٨٩ هـ . ويليه مبحث الاجماع المنقول.

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ١٤٤ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.



الفصل الثاني

في الكلام عن حجية الاجماع المنقول.

وقد التزم البعض بحجيته من باب انه من افراد خبر الواحد بلا أن يقوم دليل على حجيته بالخصوص .

وقـد اطـال الشيخ (رحمه الله) الحديث فيه وفي شؤنه[1]. وقد لخصه في الكفاية[2] وغيرها.

ومحصل الكلام فيه بنحو يتضح فيه الحق، هو ان يقال: ان ادلة حجية خبر الواحد انما تتكفل حجية الخبر اذا كان المخبر به أمرا محسوسا او قريبا من المحسوس .

فالاول، نظير الاخبار عن مجيء زيد ودخوله الى الدار. والثاني، نظير الاخبار عن العدالة والشجاعة. فانهما وان كانتا لا تدركان بالحس لانهما من الصفـات النفسية، لكنهـما من الملزومـات العـادية الـظاهـرة لبعض الامور المحسوسة، فمعرفة العدالة والشجاعة بآثارهما الخارجية لا تتوقف على صرف فكر ومزيد نظر، فهما بمنزلة المحسوس .

امـا الخبر عن الامر غير المحسوس ولا القريب منه فلا تشمله أدلة

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٤٧ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٨٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

حجية الخبر، ولذا لا يتوهم شمول أدلة الخبر لقول المجتهد مع انه إخبار عن قول المعصوم، لانه إخبار عن حدس ونظر واجتهاد.

ثم ان حجية الاجماع المحصل من باب معرفة رأي الامام(عليه السلام) من طريقه ومنشأ ذلك أحد طرق:

الاول: ان يعلم بدخول الامام (عليه السلام) بشخصه في المجمعين وان لم يعلمه تفصيلا وبشخصه بعينه.

الثاني: قاعدة اللطف، فان البناء عليها يستُلزم عقلا الجزم براي الامام (عليه السلام) عند تحقق الاجماع، اذ يكون على الامام (عليه السلام) البيان لو كان الحكم المجمع عليه على خلاف الواقع، اذ من شأنه ايصال المصالح الى المكلفين. وهذا الطّريق ينسب الى الشيخ الطوّسي (قدس سره) في حجية الاجماع[١].

الثالث: الملازمه العادية بين الاجماع وموافقة الامام (عليه السلام) للمجمعين، ببيان: ان العادة جارية على استكشاف رأي الرئيس من اتفاق مرؤسيه وعدم اختلافهم، اذ يمتنع عادة اتفاق المرؤسين على امر مع مخالفة الرئيس لهم.

الرابع: الملازمة الاتفاقية، وهي حصول العلم بقول الامام(عليه السلام) من الاجماع حدساً، واستلزام الاجماع لموافقة الامام (عليه السلام) بنظر من حصلّ الاجماع.

الخامس: التشرف بخدمة الامام (عليه السلام) ومعرفة رأيه، فينقل الحكم بعنوان الاجماع لبعض الأغراض.

اذا عرفت ذلك نقول: منشأ تخيل حجية الاجماع المنقول، ان من ينقل

---

(١) نسبه الى الشيخ الطوسي في فرائد الاصول / ٥١ .

الاجماع ينقل قول المعصوم (عليه السلام)، فيندرج تحت عموم او اطلاق أدلة حجية خبر الواحد.

وتحقيق ذلك: ان الاجماع المنقول ان كان من النحو الاول، فهو يرجع الى نقل قول المعصوم (عليه السلام) ضمنا عن حس، فتشمله أدلة خبر الواحد بلا اشكال.

واما اذا كان من الانحاء الاخرى ـ غير الاجماع التشرفي ـ، فمقصود الناقل تارة يكون نقل المسبب، أعني قول المعصوم (عليه السلام) لا ستلزام الاجماع الذي حصله لرأيه (عليه السلام)، واخرى يكون نقل السبب لا غير، يعني لا يحاول الا الإخبار عن ثبوت الفتاوى لا اكثر.

فاذا كان ناقلا لقول المعصوم (عليه السلام) من طريق الملازمة العقلية او العادية او الاتفاقية، فلا تشمله أدله حجية الخبر في اثبات رأي المعصوم (عليه السلام)، اذ إخباره ههٰنا عن امر حدسي لا حسي ولا قريب منه، والا لما وقع الخلاف الكبير في صحة الطرق ومنعها. وقد عرفت انّ أدلة الخبر لا تشمل الخبر عن الامر الحدسي.

واما اذا كان ناقلاً للسبب لا غير..

فقد يتخيل ـ كما في الكفاية وغيرها ـ: شمول ادلة حجية الخبر بالنسبة الى اثبات السبب لانه خبر عن حس لا حدس ، وخصص قبول ذلك في مورد تكون هناك ملازمة لدى المنقول اليه بين نفس السبب المنقول ورأي الامام (عليه السلام)، او تكون ملازمة بين السبب المنقول وما ينضم اليه من الاقوال التي يحصلها المنقول اليه وسائر الأمارات غير المعتبرة وبين رأي الامام (عليه السلام)[1].

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٩٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وبعبارة اخرى: يكون نقل السبب حجة اذا كان تمام السبب في نظر المنقول اليه او جزءه، اذ بدون ذلك لا أثر عملي يترتب عليه كي يكون حجة.

ولكنه يشكل ـ بعد فرض العلم بان الناقل حصل اقوال العلماء بطريق الحس لا الحدس، بان علم مبنى الفقيه واعتقد انطباقه في مورد خاص، فنسب اليه الفتوى في المورد، فانه نقل حدسي لاحسي فلا تشمله أدلة الخبر، وبعد فرض انّ ما يحصله المنقول اليه من اقوال العلماء يعلم انها غير ما نقلت اليه، والا لم يحصل له العلم بقول الامام (عليه السلام) بضم ما حصله الى المنقول لاحتماله وحدتهما ـ: ان ما يكون مشمولا لأدلة الخبر هو الإخبار عن الحكم او الموضوع ذي الحكم، اما الاخبار عما ليس بحكم وليس بموضوع ذي حكم فلا تشمله أدلة الخبر لعدم الاثر العملي.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فان الاخبار عن اجماع العلماء ليس إخباراً عن حكم ـ كما هو واضح ـ ولا إخباراً عن موضوع لحكم شرعي، اذ الحكم الشرعي ورأي الامام (عليه السلام) لا يترتب على الاجماع، وانما يتحقق العلم به بطريق الملازمة العقلية او غيرها عند العلم بالاجماع، فجعل الحجية لنقل الاجماع لغو، اذ لايترتب الاثر على حجية النقل.

وقد أجاب في الكفاية عن هذا الاشكال: بان نقل الاجماع كنقل خصوصيات السائل من مكانه وزمانه التي يوجب اختلافها اختلاف المستفاد من الكلام، فحين يقال ان السائل عن مقدار الكرّ بالارطال مدني يحمل الرطل الوارد في النص على الرطل المدني في قبال الرطل العراقي، ونحو ذلك، فكما لا يتوقف أحد في حجية مثل هذه الاخبار مع انها ليست إخباراً عن حكم ولا موضوع حكم وانما عن خصوصية تكون دخيلة في معرفة خصوصية الحكم [1].

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٩٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

ولكن هذا الجواب مندفع بوجود الفرق بين المقامين، اذ خصوصية السؤال او السائل او المسؤل عنه من زمان او مكان او غير ذلك تلازم عرفا معرفة خصوصية الحكم، وعليه فمن يخبر بان السائل مدني ـ مثلاً ـ يخبر بالملازمة عن ان موضوع الحكم هو الرطل المدني للملازمة العرفية بينها، فخبره في المدلول الالتزامي هو الحجة لأنه إخبار عن موضوع الحكم الشرعي فيصح التعبد بحجيته.

وهذا بخلاف ما نحن فيه، اذ الفرض عدم حجية الخبر عن الاجماع في المدلول الالتزامي، لانه خبر عن أمر حدسي لا تشمله أدله حجية الخبر، والخبر عن المدلول المطابقي وهو نفس الاجماع ليس خبراً عن حكم ولا موضوع حكم فلا يصح التعبد بحجيته لعدم الاثر العملي المترتب عليه. فالتفت وتدبر. هذه خلاصة البحث في الاجماع المنقول.

ويبقىٰ الكلام في جهات:

الاولى: قد عرفت اختلاف طرق استكشاف قول الامام (عليه السلام) من الاجماع المحصل وهي مردودة بأجمعها كما يذكر في محله.

وعمدة الوجوه ما يقال من: ان اتفاق جمع غفير من العلماء في العصور المتعاقبة مع العلم بأنهم لا يفتون من غير علم يكشف بالكشف القطعي عن وجود دليل معتبر في الواقع وان لم يصل إلينا.

وهذا الوجه مردود، لان اتفاق الجمع الغفير كمائة من العلماء لو كان في عرض واحد لقربت هذه الدعوى، اما اذا كان بنحو التعاقب وفي الأزمنه المتعددة فلا ينفع ما قيل، اذ لا يكشف الاتفاق المزبور عن وجود دليل معتبر واقعا، لانه من الممكن استناد القائلين في العصر المتأخر الى اجماع العصر السابق اما لقاعدة اللطف، بنظرهم او للملازمة الاتفاقية او نحوهما، وهكذا حتى تصل النوبة الى أسبق العصور، وهم لا يشكلون عدداً كبيرا، واجماع مثلهم لا

يكشف عن دليل معتبر، اذ من الممكن استناد كل منهم الى دليل لا يكون حجة بنظرنا لو اطلعنا عليه، كرواية ضعيفة قطع بمضمونها لقرائن قطعية بنظره ونحو ذلك، بل لو علم استنادهم الى دليل واحد فلا نستطيع استكشاف حجيته، اذ من الممكن انه رواية ظاهرة في معنى عندهم وهو ما أجمعوا عليه، ولكنها غير ظاهرة عندنا فيما استظهروه لو اطلعنا عليها.

وبالجملة: فهذا الوجه مع انه أمتن الوجوه المذكورة في حجية الاجماع، غير ناهض لا ثبات حجيته. إذن، فلا دليل على حجية الاجماع فتدبر.

الثانية: لو تعارض نقل الاجماع، فنقل ففيه الاجماع على حكم، ونقل غيره الاجماع على خلافه، فالتعارض بينهما انما يكون بلحاظ المسبب وهو الكشف عن قول الامام (عليه السلام)، اذ يمتنع ان يكون كل منهما كاشفا قطعيا لاختلاف مضمونهما.

واما بلحاظ السبب، فلا تعارض، اذ من الممكن ان يذهب طائفة الى حكم بمقدار يحقق الاجماع بنظر الناقل، ويذهب طائفة اخرى الى خلافه بمقدار يحقق الاجماع بنظر ناقل آخر.

ولكن كلا منهما لا يصلح لان يكون سببا للمنقول اليه بعد وجود نقل الخلاف على غيره، بل ولاجزء سبب، لان أحدهما يبعد الحكم عن نظر المنقول اليه بالمقدار الذي يقربه الآخر بنظره، الا ان يشتمل احدهما على خصوصية توجب الجزم برأي الامام(عليه السلام) ولو مع اطلاعه على الخلاف، مثل كون المجمعين من أهل الدقة والتدبر وكونهم من القدماء. ونحو ذلك.

هذا محصل ما ذكره في الكفاية بتوضيح منا[1]، والمطلب لا يتحمل اكثر من ذلك وانما ذكرناه تبعا.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٩١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الثالثة: لا يخفى ان الحديث في نقل تواتر الخبر كالحديث في نقل الاجماع في عدم شمـولـه لأدلة حجية خبر الواحد من حيث المسبب، لانه نقل قول المعصوم (عليه السلام) بالملازمة الحدسية غير القريبة للحس غالبا.

نعم لو علم ان مقصود الناقل نقل التواتر الذي يلازم الجزم بقول الامام (عليه السلام) عرفا لكل أحد بالملازمة الواضحة كان حجة من ذلك الباب لكنه نادر.

وهكذا من حيث نفس السبب، فانه ذكر في الكفاية: انه يكون حجة بالمقدار الدال عليه نقل التواتر، فقد يكون تمام السبب لدى المنقول اليه وقد يكون جزءه كما تقدم في الاجماع المنقول.

ولكن تقدم منا الاستشكال في شمول أدلة حجية الخبر لنقل الاجماع من جهة انه ليس بحكم ولا موضوع حكم. وهذا الاشكال بنفسه يجري في نقل التواتر واثبات جزء السبب او تمامه به تعبداً، فراجع وعليك التطبيق. والله ولي التوفيق.

* * *



الفصل الثالث

في الكلام عن حجية الشهرة.

وقبل الخوض في المقصود نقدم اموراً ثلاثة:

الاول: ان المراد بالشهرة المبحوث عنها الشهرة الفتوائية أعني اشتهار الفتوى بحكم بين الفقهاء، لا الشهرة الروائية التي هي إشتهار الرواية بين الاصحاب المبحوث عنها في باب الترجيح.

الثاني: ان الحديث في حجية الشهرة انما هو في طول البناء على حجية الاجماع، والا فمع نفي حجية الاجماع لا مجال للالتزام بحجية الشهرة كما هو واضح جداً.

الثالث: ان البحث عن حجية الشهرة تعبداً، وذلك يختص بصورة عدم حصول اليقين او الوثوق الشخصي بالحكم من الشهرة، والا فلا اشكال في حجية الوثوق واليقين.

اذا عرفت ذلك، فقد ادعي حجية الشهرة واستدل عليها بوجوه:

احدها: دلالة أدلة حجية خبر الواحد على حجيتها بالفحوى، اذ ملاك حجية الخبر ـ وهو الظن ـ موجود في الشهرة بنحو أقوى.

ثانيها: مرفوعة زرارة حيث قال:« قلت جعلت فداك يأتي منكم الخبران

والحـديثـان المتعارضان فبايهما نعمل؟. قال (عليه السلام): خذ بما اشتهر بين اصحابك ...»[١]، فان مقتضى عموم الموصول لزوم الاخذ بكل مشهور، والمورد وان كان خصوص الخبرين لكنه لا يخصص الوارد.

وثالثها: مقبولة ابن حنظلة حيث جاء فيها:« ينظر الى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك، فان المجمع عليه لا ريب فيه...»[٢] تمسكا بعموم التعليل بضميمة ان المراد بالمجمع عليه هو المشهور لاطلاق المشهور عليه في قوله:« ويترك الشاذ...».

وقد استشكل صاحب الكفاية في هذه الوجوه، وانتهى من ذلك الى عدم حجية الشهرة لعدم الدليل.

اما الوجه الاول، فقد استشكل فيه:

اولا: انـه لا دليل على كون ملاك التعبـد بالخبر هو الظن. نعم ذلك مظنون، ولا دليل على حجية مثل هذا الظن.

وثانياً: انه يمكن القطع بعدم كون الملاك هو الظن، ودعواه غير مجازفة لوضوح ان كثيراً من الموارد التي يثبت بكون الخبر فيها حجة لا يفيد الظن.

واما الوجه الثاني، فاستشكل فيه: بان الظاهر كون المراد من الموصول في قوله: «خذ بما اشتهر بين اصحابك» هو الرواية المشهورة لا مطلق المشهور، ولو كان فتوى مجردة[٣].

وقـد ساق الشيخ لاثبـات ذلـك الأمثلة المتعـددة الظاهرة في رجوع الموصول الى مورد السؤال، وهذا واضح عرفا بلاريب. فاذا سألت شخصا عن

(١) عوالي اللئالي ٤ / ١٣٣، الحديث: ٢٢٩.

(٢) تهذيب الاحكام ٦ / ٣٠١، الحديث: ٥٢.

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٩٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

أكل أي الطعامين فقال كل أكثرهما دهناً، او ما دهنه أكثر. فلا يتوهم احد بانه امر باكل كثير الدهن في مطلق الموارد من باب ان المورد لا يخصص الوارد.

وبعين هذا الاشكال أستشكل في الوجه الثالث، فذهب الى ان المراد بالمجمع عليه هو الرواية فقط.

واستشكل فيه الشيخ ـ مع غض النظر عن بعض المناقشات التي يأتي التعرض اليها في مبحث التعادل والترجيح ـ: بان المراد بالمجمع عليه ما اتفق عليه الكل فلا يشمل المشهور الاصطلاحي، واطلاق المشهور على المجمع عليه لا يرجع الى ارادة المشهور الاصطلاحي منه، بل هو بلحاظ اراده المفهوم العرفي للشهرة وهو الظهور والوضوح، اذ الشهرة الاصطلاحية من المعاني المستحدثة بين المتأخرين، فلا معنى لان تراد في رواية[1].

فاشكال الشيخ يرتكز على نفي مشمول لفظ المجمع عليه للمشهور الاصطلاحي ولو كانت العلة عامة واشكال صاحب الكفاية يرتكز على نفي عموم العلة ولو شمل المشهور اصطلاحا.

وبالجملة: الاشكال في دلالة الروايتين واضح فلا حاجة الى اطالة الكلام فيه فتدبر.

* * *

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٦٦ ـ الطبعة الاولى.



الفصل الرابع

في الكلام عن حجية خبر الواحد *.

وهذه المسألة من مهمات المسائل الاصولية، وهو مما لا اشكال فيه، انما الذي وقع الكلام فيه هو كيفية ادراجها في علم الاصول مع انه لا يتلاءم مع تعريف موضوع علم الاصول بانه الأدلة الأربعة، اذ خبر الواحد ليس منها، فكيف يكون البحث عن حجيته بحثا عن عوارض موضوع الاصول الذي هو شرط كون المسألة اصولية؟.

وقد تصدى الشيخ (رحمه الله) لحل هذة المشكلة بارجاع البحث فيه الى ثبوت السنة الواقعية، وهو قول الامام المعصوم (عليه السلام) او فعله او تقريره بخبر الواحد، وعدم ثبوته، فيكون البحث عن عوارض السنة[1].

واستشكل فيه في الكفاية في مبحث موضوع علم الاصول[2]، وفي هذا المبحث[3] بما يرجع الى ان الثبوت التعبدي المبحوث عنه ههنا ـ اذ لا يبحث عن الثبوت الواقعي قطعا، وان جعله طرفا للترديد في الاشكال في ذلك المبحث

---

* ابتدأنا بهذا الفصل يوم الاثنين ١٦ ربيع الاول ١٣٨٩ هـ ق.

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٦٧ ـ الطبعة الاولى.

(٢)و(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٩٣ و ٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

ـ ليس من عوارض السنة الواقعية، بل من عوارض الخبر، وما هو مشكوك السنة، ولذا يدور مداره وجوداً وعدما كما لا يخفى.

هذا مضافا الى ان الملاك في كون المسالة اصولية هو ملاحظة نفس عنوانها المحرر لا ما هو لازم ذلك العنوان وما يرجع اليه في اللب، والمفروض ان عنوان هذا المبحث ليس من مسائل الاصول.

وقد تخلص صاحب الكفاية عن هذه المشكلة بعدم التزامه بان موضوع الاصول هو الأدلة الاربعة، بل التزم بانه الكلي المنطبق على موضوعات مسائله، وفي الوقت نفسه التزم بان المسألة الاصولية هي ما تقع نتيجتها في طريق الاستنباط، فيندرج مبحث حجية خبر الواحد في مسائل الاصول على ما تقدم بيانه في اول الاصول.

وقد تقدم منا بعض الاستشكال في تعريف صاحب الكفاية للمسالة الاصولية، كما تقدم منا الاشكال في تعريفها بانها ما تقع كبرى قياس الاستنباط الذي ذكره بعض الأعاظم المحققين.

وقد اخترنا في ضابط المسألة الاصولية: انها المسألة النظرية التي يتوصل بها الى رفع التحّير في مقام العمل بلا واسطة نظرية.

وهذا الضابط يشمل مسألة خبر الواحد بلا كلام.

ونعود فنقول: ان كون مسألة خبر الواحد من مسائل الاصول لا ريب فيه، وانما يؤول الخلاف الى تحديد ضابط المسألة الاصولية بنحو يشمل هذه المسألة، بل من طرق معرفة صحة الضابط وسقمه ملاحظة شموله لهذه المسألة و امثالها. فتدبر.

وبعد هذا يقع البحث في أصل الموضوع.

وقد حدّد الشيخ (رحمه الله) جهة البحث في حجية خبر الواحد ببيان: ان حجية الخبر تتوقف على جهات ثلاث:

الاولى: احراز ظهوره وارادته. الثانية: احراز كون الكلام صادراً لبيان الحكم الواقعي. الثالثة: احراز صدوره من المعصوم (عليه السلام). فاذا اختلت إحدى هذه الجهات لم يكن الخبر حجة.

والذي يتكفل الجهة الاولى من المباحث، هو مبحث الظهور الذي تقدم ايقاع الكلام فيه.

واما الجهة الثانية، فيتكفلها الاصول العقلائية الجارية في تنقيح صدور الكلام لبيان الواقع لا صدوره عن تقية ونحو ذلك، ويصطلح عليها بإصالة الجهة.

واما الجهة الثالثة، فهي التي يتكفلها هذا البحث. فالبحث في حجية خبر الواحد بحث عن اثبات صدور المضمون عن المعصوم (عليه السلام) بخبر الواحد .

وقد وقع الخلاف في ذلك، فذهب فريق الى عدم حجيته. وذهب فريق آخر الى حجيته.

واستدل من ذهب الى عدم حجيته بالأدلة الأربعة.

الاول: العقل، وهو ما ينسب الى ابن قبة من استلزام التعبد به تحليل الحرام وتحريم الحلال. وهذا ما تقدم البحث فيه في مبحث الجمع بين الاحكام الواقعية والظاهرية.

الثاني: الكتاب المجيد، ويدل على عدم حجيته ما ورد من الآيات الكريمة المتكفلة للنهي عن اتباع الظن وغير العلم كقوله تعالى:﴿**ولا تقف ما ليس لك به علم**﴾[1]. وقوله:﴿**إن الظنّ لا يغني من الحق شيئاً**﴾[2].

---

(١) سورة الاسراء، الآية: ٣٦.

(٢) سورة يونس، الآية: ٣٦.

الثالث: السنة الشريفة، فقد وردت الروايات الدالة على رد ما لا يعلم انه قولهم (عليه السلام)[١]، ورد ما لم يكن عليه شاهدٌ أو شاهدان من كتاب الله تعالى[٢]، ورد ما لم يكن موافقا للقرآن اليهم[٣] وبطلان ما لا يصدقه كتاب الله وان ما لا يوافق الكتاب زخرف باطل[٤]، وغير ذلك.

الرابع: الاجماع، الذي حكاه السيد (رحمه الله) في مواضع من كلامه، بل حكي عنه انه جعل عدم العمل بخبر الواحد معروفا لدى الشيعة كعدم العمل بالقياس عندهم[٥].

وأستشكل في هذه الوجوه الثلاثة:

اما الآيات الكريمة، فناقش صاحب الكفاية دلالتها على المدعى بوجوه:

الاول: انها ظاهرة في النهي عن اتباع غير العلم في اصول الدين كما يتضح ذلك بملاحظه سياقها.

الثاني: انها لو لم تكن ظاهرة في ذلك، فالقدر المتيقن منها ذلك، فأنها تكون مجملة لاظهور لها في العموم للفروع.

الثالث: انه لو سلم عمومها لفروع الدين، فما دل على حجية خبر الواحد يكون مخصصا لعمومها كما لا يخفى[٦].

ولكن المحقق النائيني (قدس سره) التزم بان دليل الحجية يكون حاكما على هذه الآيات، لانه يتكفل جعل الطريقية وتنزيل الخبر منزلة العلم، فيخرجه

(١) مستدرك وسائل الشيعة ١٧ / ٣٠٦ باب: ٩ من ابواب صفات القاضي، الحديث: ١٠.
(٢) وسائل الشيعة ١٨ / ٨٠ باب: ٩ من ابواب صفات القاضي، الحديث: ١٨.
(٣) مستدرك وسائل الشيعة ١٧ / ٣٠٤ باب: ٩ من ابواب صفات القاضي، الحديث: ٥.
(٤) وسائل الشيعة ١٨ / ٧٨ باب: ٩ من ابواب صفات القاضي، الحديث: ١٢.
(٥) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٦٩ ـ الطبعة الاولى.
(٦) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٩٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

عن موضوع هذه الآيات تنزيلا[١].

والذي يبدو للنظر دعوى الحكومة، وذلك لان النهي الوارد في الآيات الكريمة ليس نهيا نفسيا ذاتيا عما موضوعه غير الحجة وغير العلم كي يرتفع في المورد المنزل منزلة العلم. وانما هو نهي تشريعي يقصد به نفي الحجية عن غير العلم، فما يثبت الحجية يكون مصادما لنفس الحكم مباشرة. وبعبارة اخرى: ان مفاد الآيات ان غير العلم ليس بحجة فما يتكفل ان خبر الواحد حجة لا يكون حاكما عليها، بل يكون مخصصا كما لا يخفى.

ثم ان الحكومة على تقدير تسليمها تبتني على فرض كون المجعول في باب الأمارات هو الطريقية ـ كما عليه المحقق النائيني ـ، اما بناء على كون المجعول هو المؤدى كما قربناه، فتصوير الحكومة مشكل،وسيأتي انشاء الله تعالى لذلك مزيد توضيح فانتظر.

واما الروايات الشريفة، فقد ناقش صاحب الكفاية الاستدلال بها بما حاصله: انه لا مجال للاستدلال بكل واحدة منها، لانها أخبار آحاد فلا معنى للاستدلال بها على عدم حجية خبر الواحد، وليست هي متواترة لفظا ولا معنى، نعم هي متواترة اجمالا للعلم الاجمالي بصدور احداها، ولكن مقتضى ذلك هو الالتزام بأخص هذه الروايات من حيث المضمون للقطع بصدوره من المعصوم (عليه السلام)، ولازمه عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة لانه مما توافقت عليه الروايات. وهو لا ينفع في نفي حجية خبر الواحد بنحو السلب الكلي الذي هو محط الكلام، والالتزام به غير ضائر بل لا محيص عنه في مقام المعارضة[٢].

اقول: لابد من التنبه لامور:

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ١٦١ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٩٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الاول: ما ذكره صاحب الكفاية اخيرا ،من انه لا محيص عن الالتزام بعدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة في مقام المعارضة، أجنبي عما نحن فيه، اذ يفرض حجية كل من المتعارضين في نفسه في مقام المعارضة، كما يوضح هناك، ويقال هناك ان فرض التعارض يلازم فرض تمامية حجية كل من المتعارضين في نفسه بحيث يجب العمل به لولا المعارضة. والبحث فيما نحن فيه عن اصل الحجية، اذن فالالتزام بعدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة في مقام التعارض لا يعني الالتزام بعدم حجيته في نفسه، ولا يقرب هذا المعنى، فتدبر.

الثاني: لابد من التعرض للاخبار المشار اليها بنحو مفصل وسيأتي انشاء الله تعالى عند التعرض لما استدل به من الأخبار على الحجية.

الثالث: ذكر الشيخ (رحمه الله) ان المراد بالمخالفة غير المخالفة بالعموم والخصوص او الاطلاق والتقييد، بل المراد بها المخالفة بنحو التباين او بضميمة المخالفة بنحو العموم من وجه.

واستند في ذلك الى عدم صدق المخالفة عرفا على التخصيص او التقييد. والى القطع بصدور التخصيص والتقييد لعمومات الكتاب ومطلقاته، بضميمة إباء عمومات النهي عن العمل بالمخالف للكتاب عن التخصيص[1].

وهذا المطلب وان لم يذكره صاحب الكفاية ولكن من الممكن ان يكون أشار اليه بقوله:« والالتزام به يعني عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب والسنة غير ضائر»[2]، اذ يمكن ان يكون مراده غير ضائر لقلة الاخبار المخالفة للكتاب والسنّة، ولو كان يرى عموم المخالفة للتخصيص والتقييد لكان نفي حجيته ضائراً لكثرة الأخبار المخالفة بنحو الخصوص.

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٦٩ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٩٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وعلى كل حال، فالذي نريد ان ننبه عليه، الاشكال في الوجه الثاني الـذي استنـد اليه الشيخ (رحمه الله)، وذلك لاحتمال ان لا يكون العموم او الاطلاق في نفسه مراداً في المورد الذي يقطع فيه بورود الخاص او المقيد، بحيث يكون ورود الخاص او المقيد كاشفا عن عدم العموم او الاطلاق واقعا، وانما كنّا نتخيل ثبوت العموم او الاطلاق.

وبعبارة اخرى: كما يمكن ان يكون مجيء الخاص القطعي كاشفا عن عدم ارادة مخالفة التخصيص من الروايات المزبورة، كذلك يمكن ان يكون كاشفا عن عدم انعقاد العموم او الاطلاق من اول الامر لقرينة مقالية او حالية لا نلتفت اليها فيبقى ظهور المخالفة على حاله.

وبـالجملة: فلا قطع بثبوت التخصيص ، وقد عرفت ان القطع بورود الخاص لا يلازم القطع بالتخصيص . فتدبر.

نعم، دعوى ان مخالفة التخصيص لا تُعد مخالفة عرفا،شيء آخر. فلاحظ.

وأما الاجماع،فقد نوقش في الاستدلال به: ان المحصل فيه غير حاصل، والمنقول منه لا يصلح للاستدلال كما تقدم خصوصا في مثل هذه المسألة التي يحتمل استناد المجمعين الى بعض الوجوه القابلة للمناقشة. مع ان دليل حجية الاجمـاع المنقـول ـ لو سلم ـ هو دليل حجية خبر الواحد، فلا يصلح نقل الاجماع لنفي الحجية لانه خبر واحد.

هذا مع معارضته بمثله ووهنه بذهاب المشهور الى خلافه.

هذا تمام البحث في أدلةالنافين لحجية خبر الواحد.

* * *

«الاستدلال على حجية خبر الواحد»

وفي قبالهم استدل المثبتون بالادلة الاربعة: الكتاب والسنة والاجماع والعقل.

اما الكتاب،فبآيات متعددة:

منها: آية النباء، وهي قوله عز من قائل: ﴿ **يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم فاسق بنبأٍ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين**﴾[1].

وقد ذكر في الرسائل للاستدلال بها على المدعى تقريبين:

احدهما: الاستدلال بها بمفهوم الوصف، فان مقتضى تعليق الحكم على وصف الفاسق انتفاؤه عند انتفائه، فيدور الامر في خبر العادل بين الرد مطلقا اوالقبول مطلقا، والاول يستلزم كون العادل أسوء حالا من الفاسق فيتعين الثاني وهو المطلوب[2].

وقد بين الشيخ (رحمه الله) هذا الوجه بصورة دقيقة علمية. واوضحها المحقق الاصفهاني (قدس سره) بما لا يهم التعرض اليها. كما انه (قدس سره)

(١) سورة الحجرات، الآية: ٦.

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٧١ ـ الطبعة الاولى.

ناقش احتياج الاستدلال الى المقدمة الاخيرة، وذكر انها انها يحتاج اليها لو فرض ان وجوب التبين نفسي، ولكنه ليس كذلك بل هو شرطي، بمعنى انه يجب شرطا للعمل بخبر الفاسق.

وعليه، فمجرد انتفائه عند انتفاء الفسق يستلزم جواز العمل بخبر العادل بلا تبين، بلا احتياج الى المقدمة المزبورة والترديد المذكور[1].

وعلى أي حال فالجواب عن هذا الوجه لا يحتاج الى مزيد بيان، فانه يتلخص بما تم تحقيقه من عدم ثبوت مفهوم الوصف، وان اثبات الحكم لوصف ماّ لا يستلزم انتفاؤه عند انتفائه، اذ اساس المفهوم على فهم العلية المنحصرة من التـوصيف، وطريق ذلك ليس الا لغوية ذكره لو لم يكن علة منحصرة، وهذا مخدوش بامكان فرض ما يخرج ذكر الوصف عن اللغوية مع عدم الانحصار كاهميته او وقوعه مورد السؤال ونحو ذلك. ومن الممكن ان يكون الغرض من ذكر الوصف في الآية الكريمة التنبيه على فسق الوليد (لعنه الله) وانه لا يتجنب عن الكذب وان كان مسلما.

وانما المهم في البحث هو الكلام عن الوجه..

الآخر: وهو الاستدلال بالآية الكريمة بطريق مفهوم الشرط، فانه علق وجوب التبين عند العمل على مجيء خبر الفاسق، فينتفي اذا انتفى الشرط، فلا يجب التبين عند العمل بخبر العادل[2].

وقد وقع الكلام بين الاعلام في ثبوت المفهوم للشرط في هذه الآية وعدمه، مع فرض تسليم اصل مفهوم الشرط وثبوته في نفسه.

وقد ذهب الشيخ(رحمه الله) الى ان المفهوم هٰهنا من باب السالبة بانتفاء

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدارية ٢ / ٧٤ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٧١ ـ الطبعة الاولى.

الموضوع اذ الشرط هو مَجيء الفاسق بالنبأ، ومن الواضح ان عدم التبين عند عدم مجيئه من باب عدم ما يتبين، إذ لا خبر حتى يتبين فيه، فالشرط هٰهنا من الشرط المسوق لبيان تحقق الموضوع، ولانه مما يتقوم الموضوع به عقلا بحيث لا يتصور بقاء الموضوع بانتفائه نظير قوله:«ان رزقت ولدا فإختنه» و:«ان ركب الامير فخذ ركابه»، وقوله تعالى:﴿واذا قرىء القرآن فاستمعوا له وانصتوا﴾[1] وغير ذلك من الأمثلة، وقد تقرر في محله ان مثل هذه الشروط لا يثبت لها مفهوم، اذ المفهوم عبارة عن انتفاء الحكم بانتفاء الشرط عن الموضوع الذي ثبت له الحكم عند وجود الشرط. ومن الواضح ان هذا يستدعي ان يكون الموضوع موجـوداً عند انتفاء الشرط كما كان موجوداً في حال وجوده، فاذا فرض ان الشرط كان مقوما للموضوع عقلا كان انتفاؤه ملازما لإنتفاء الموضوع فلا مفهوم[2].

ولكن صاحب الكفاية(رحمه الله) خالف الشيخ وذهب الى ثبوت المفهوم للآية في حد نفســه، وذلك باعتبار انه فرض موضوع الحكم هو النبأ وفرض الشرط هو جهة اضافته للفاسق، ومن الواضح ان الشرط على هذا لا يكون مقوما للموضوع، اذ النبأ كما يضاف الى الفاسق يضاف الى غيره، ثم ذكر (قدس سره) انه لو كان الموضوع هو طبيعي النبأ وكان الشرط مجيء الفاسق بنحو يكون المجيء دخيلا في الشرط لم يكن للقضية مفهوم، او كان مفهوماً بنحو السالبة بانتفاء الموضوع[3].

وتحقيق الكلام ان يقال: ان المحتملات الثبوتية في الآية الكريمة ثلاثة:

الاول: ان يكون الموضوع هو خبر الفاسق.

---

(١) سورة الاعراف الآية: ٢٠٤.

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٧٢ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٩٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الثاني: ان يكون الموضوع هو طبيعي الخبر والنبأ، والشرط مجيء الفاسق به، بحيث يكون كل من المجيء به واضافته الى الفاسق دخيلا في الشرط.

الثالث: ان يكون الموضوع طبيعي النبأ، والشرط جهة اضافته الى الفاسق.

فان كان الموضوع نبأ الفاسق، فلا مفهوم للشرط أي شيء كان هو الشرط، اذ كل شرط يفرض يكون مسوقا لبيان تحقق الموضوع، ومما يتقوم به الموضوع عقلا. وهذا واضح لا غبار عليه.

وان كان الموضوع ذات النبأ والشرط جهة اضافته الى الفاسق، فقد عرفت ان القضية تكون ذات مفهوم لعدم كون الشرط من مقومات الموضوع. وفي هذا كلام سيتضح بعد حين.

وان كان الموضوع ذات النبأ وكان الشرط مجيء الفاسق به، فهو محل الكلام والنقض والابرام.

وقد عرفت ان صاحب الكفاية ذهب الى انكار المفهوم على هذا التقدير ولم يبين السّر فيه.

ولعل الوجه في ذلك: هو ان النبأ والإنباء متحدان ولا فرق بينهما الا نظير الفرق بين الايجاد والوجود.

ومن الواضح ان المجيء بالنبأ عبارة اخرى عن الإنباء والإخبار.

وعليه، فالمجيء بالنبأ ليس شيئاً مغايراً في الواقع للنبأ، فيكون الشرط من مقومات الموضوع، وقد عرفت عدم المفهوم في مثل هذه الشروط.

وقد وافق المحقق الاصفهاني صاحب الكفاية وقرب عدم المفهوم: بان مجيء الفاسق به من مقومات الموضوع، وذلك فانه وان امكن تحقق النبأ بمجيء العادل به الا انه عند تحققه بأي منها يكون مقوما للموضوع، وذلك لانه لايمكن فرض وجود الموضوع مع انتفاء مجيء الفاسق وبديله، بخلاف مثل:« ان جاءك

زيد فاكرمه»، فان زيداً يمكن فرض وجوده مع انتفاء مجيئه وما يمكن ان يكون بديلا له من درسه وسنّه وغير ذلك، فان المجيء ونحوه ليس من مقومات الموضوع، بل هو عوارضه الطارئة عليه، وليس كذلك مجيء الفاسق بالنبأ او مجيء العادل، فانه من مقومات وجوده[1].

اقول: هذان البيانان اللذان يرتكزان على فرض كون مجيء الفاسق بالنبأ من مقومات الموضوع، لا ينفعان في نفي المفهوم، وذلك اذ لم يرد في آية او رواية ان الشرط المقوم للموضوع لا مفهوم له كي يتمسك باطلاقه، وانما عرفت ملاكه وهو عدم بقاء الموضوع مع انتفاء الشرط، واذا فرض ان ملاك عدم المفهوم في موارد الشرط المقوم للموضوع هو هذه الجهة فهي غير متحققة فيما نحن فيه، اذ انتفاء مجيء الفاسق لا يلازم انتفاء الموضوع وهو ذات النبأ لتحققها في ضمن خبر العادل. فلاحظ.

ولكننا وان لم نتفق مع المحققين المزبورين في هذا البيان، الا اننا نتفق معهما في اصل المدعى وهو عدم المفهوم على هذا التقدير. وذلك لوجهين:

الوجه الاول: ان ما هو عمدة الملاك في ثبوت اصل المفهوم للشرط على تقدير تسليمه لا يتأتى في المقام. بيان ذلك: ان عمدة الملاك هو التمسك باطلاق الشرط بلحاظ تأثيره في الجزاء بقول مطلق سواء قارنه او سبقه شيء آخر او لا. وهذا كما قيل يلازم العلية المنحصرة، اذ لو كان غيره شرطا كان التأثير له لو سبقه ولهما او للجامع بينهما لو قارنه. وهذا ما ينفيه الاطلاق.

ولا يخفى ان هذا المعنى انما يتم لو فرض ان تأثير غير الشرط المذكور في الكلام في تحقق الجزاء ينافي تاثير الشرط المذكور فيه بقول مطلق، اما لو فرض عدم منافاته لذلك، بل كان تاثير غيره في الجزاء لا ينافي تأثيره فيه ولو

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٧٦ ـ الطبعة الاولى.

وجد متأخراً عن غيره لم ينفع الاطلاق في اثبات العلية المنحصرة كما لا يخفى.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فانه لو فرض انه يجب التبين عن خبر العادل فهذا لا ينافي وجوب التبين عن خبر الفاسق ولو وجد بعد خبر العادل، لان كلا منهما موضوع مستقل.

وبعبارة اخرى: ان وجوب التبين في الآية الشريفة كناية عن عدم الحجية، ومن الواضح ان نفي الحجية عن خبر العادل لا ينافي نفي الحجية عن خبر الفاسق سواء كانا معا او كان احدهما متقدما والآخر متاخراً.

وعليه، فلا ينفع التمسك باطلاق الآية الشريفة في اثبات انحصار الشرط. فالتفت ولاحظ.

الوجه الثاني: وقبل ذكره لابد من التنبيه على شيء وهو: ان اداة الشرط لها استعمالان:

احدهما: فيما يساوق معنى الشرطية والترتب والتعليق.

والآخر: فيما يساوق الفرض والتقدير بحيث لا تفيد اكثر من وقوع مدخولها موقع الفرض والتقدير.

ولا يخفى ان الالتزام بالمفهوم انما يكون في موارد النحو الاول للاستعمال. اما لو استعملت في معنى الفرض والتقدير فلا تفيد المفهوم ـ كما تقدم في مبحث المفهوم ـ، بل تكون القضية الشرطية نظير القضية الحملية المرتب فيها الحكم على الموضوع المفروض الوجود، ومن هذه الموارد قوله (عليه السلام): « ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه»[1] فانه لم يدّع أحد في ان لهذه القضية مفهوما محصله: «ان الله اذا لم يحرم شيئا لم يحرم ثمنه»، بل لم يستفد منها سوى بيان الموضوع لتحريم الثمن، فهي نظير قوله:« ان الله حرم ثمن الحرام»، ويعبر عن: «اذا»

---

(١) العوالي اللئالي ٢ / ٣٢٨ الحديث ٣٣.

هذه بالتوقيتية في قبال الشرطية منها. ومن ذلك ايضا الشروط المقومة للموضوع المسوقه لبيان تحققه، نظير:« ان ركب الامير فخذ ركابه»، فان الارادة مستعملة في معنى الفرض والتقدير لا معنى الشرطية والتعليق.

واذا ظهر ذلك نقول: ان المفهوم انما يتحقق ويثبت في مورد يكون الموضوع قابلا لطرو حالتي الشرط وعدمه عليه كي يكون اشتراط الحكم بشيء ظاهرا في انتفائه عند انتفاء الشرط، وذلك نظير:«ان جاءك زيد فاكرمه»، فان الموضوع وهو زيد محفوظ في كلتا حالتي الشرط وعدمه.

والسر في ذلك ما عرفت من: ان المفهوم هو انتفاء الحكم عن الموضوع عند انتفاء شرطه.

والوجه فيه هو: ان الموضوع اذا كان قابلا لطرو الحالتين عليه مع انحفاظه في كل منهما امكنت دعوى استعمال الاداة في التعليق والشرطية التي هي اساس المفهوم. اما اذا لم يكن الموضوع قابلا للانقسام لكلتا الحالتين، بل كان لا يقبل الا احداهما، فهو يقبل الترديد بينهما لا الانقسام اليهما معا، لم يصح استعمال الاداة الداخلة على إحدى الحالتين في معنى التعليق، بل انما تستعمل في معنى الفرض والتقدير، نظير ما لو رأى المولى شبحا فقال لعبده:« ان كان هذا زيداً فا كرمه» فان الشبح لا يقبل عروض الزيدية عليه تارة والعمرية اخرى، بل هو اما زيد او عمرو، فالاداة تستعمل في معنى الفرض والتقديرلا في معنى الشرطية، اذ ليس هناك جامع بين الحالتين يتوارد عليه النفي والاثبات، كي يعلق الاثبات على شيء، بل الشبح يدور بين متباينين.

وما نحن فيه من هذا القبيل، وذلك لان الموضوع وان كان ذات النبأ وطبيعته، الا ان الموضوع في الاحكام هو الطبيعي الموجود في الخارج، وتكون الذات مأخوذة مفروضة الوجود، وليس الحال فيه كالمتعلق.

وعليه، فموضوع الحكم هو النبأ الموجود. ومن الواضح ان النبأ الموجود

لا يخلو الحال فيه اما ان يكون نبأ فاسق او نبأ عادل، ولا يقبل الانقسام الى كلتا الحالتين، ولازم ذلك هو استعمال الاداة الداخلة على مجيء الفاسق في معنى الفرض والتقدير، نظير مثال الشبح.

وقد عرفت ان استعمال الاداة في معنى الفرض والتقديرلا يمكن استفادة المفهوم منه.

فنكتة الوجه هي: انّ الاداة ههنا مستعملة في معنى الفرض والتقدير فلا يمكن استفادة المفهوم منها، ونستطيع ان نبين هذا الوجه ببيان آخر، فنقول: ان الموضوع اما ان يفرض طبيعي النبأ، او يفرض شخص النبأ الموجود في الخارج.

فان كان المفروض طبيعي النبأ في أي فرد تحقق، كان اللازم وجوب التبين عن خبر العادل اذا ورد خبر فاسق، اذ خبر العادل وجود لطبيعي النبأ وهو موضوع وجوب التبين اذا تحقق الشرط وهو اخبار الفاسق كما هو الفرض .

وان كان المفروض النبأ الموجود خارجا، كان الشرط مستعملا في الفرض والتقـدير لا في معنى الشرطية والترتب، كما عرفت لعدم قابلية النبأ الموجود للانقسام الى كلتا الحالتين.

وقد اجاب المحقق الاصفهاني عن هذا الاشكال: بانه يمكننا اختيار كلا الشقين فنختار الشق الاول ونقول: ليس المراد من الطبيعة المطلقة بنحو الجمع بين القيود حتى يكون المراد هو الطبيعة المتحققة في ضمن خبر العادل والفاسق، فيلزم التبين عن خبر العادل وانما المراد هو اللا بشرط القسمي وبنحو رفض القيود، بمعنى ان الموضوع هو الطبيعة بلا دخل لخصوصية نسبة العادل او نسبة الفاسق.

وعليه، فتعليق الحكم على الشرط يستلزم قصر الحكم على حصة خاصة من الطبيعي، وهي الحصة المتحققة في ضمن خبر الفاسق. ونختار الشق الثاني

ونقول بان شأن الاداة جعل مدخولها واقعا موقع الفرض والتقدير، وهو كما يجتمع مع كلية الموضوع كذلك يجتمع مع جزئيته، وان كان وجود بعض افراد الموضوع الجزئي ملازما لاحد طرفي المعلق عليه كما فيما نحن فيه[1].

وهذا الجواب غير تام.

اما ما ذهب اليه من ان تعليق الحكم على الشرط يستلزم قصره على الحصة الخاصة. فهو دعوى خالية عن البرهان وخلف فرض كون الموضوع هو الطبيعي بما هو.

واما ما ذكره في جواب الشق الثاني. فهو نفس ما ادعيناه ونفس ما انتهينا منه الى انكار المفهوم.

والمتحصل: انه لا يمكننا الالتزام بالمفهوم على هذا التقدير للوجهين المذكورين.

ثم ان المحقق العراقي ذهب الى: ان الشرط اذا كان مركبا مما هو قوام الموضوع وما هو ليس كذلك يكون الشرط ذا مفهوم بالاضافة الى الجزء غير المقوم للموضوع، فمثلا لو قيل:« ان ركب الامير وكان اليوم الجمعة وكان لابسا الابيض فخذ ركابه»، فان ركوب الامير وان كان محققا للموضوع، الا ان لبسه البياض او كون اليوم الجمعة ليس من مقومات الموضوع، فيثبت المفهوم بلحاظها وان كان بالاضافة الى نفس الركوب لا مفهوم له.

وبالجملة: مثل هذا الشرط ينحل الى شروط متعددة. وما نحن فيه من هذا القبيل، فان الشرط هو المجيء بالنبأ واضافته الى الفاسق، والمجيء بالنبأ وان كان من مقومات الموضوع، لكن اضافته الى الفاسق ليست من مقوماته فيثبت المفهوم بلحاظها[2].

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٧٦ ـ الطبعة الاولى.

(٢) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ١١١ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

وقد تابعه في هذا البيان السيد الخوئي(حفظه الله)[١].

وهذا البيان مخدوش بما تقدم منا قبل قليل من: ان استعمال الاداة في مورد المفهوم يختلف عن استعمالها في غير موارده، فهي تستعمل في ما يحقق الموضوع في معنى الفرض والتقدير وفي موارد المفهوم في معنى الشرطية والتعليق.

وعليه، فلو اردنا ان نلتزم بثبوت المفهوم بالاضافة الى الجزء غير المقوم للموضوع دون المقوم له كان علينا ان نلتزم باستعمال الاداة في معنيين وهو محال كما حقق في محله.

وعليه، فلابد ان نلتزم بانها مستعملة في الفرض والتقدير بالنسبة الى المجموع ومعه ينتفي المفهوم بالمرة.

ودعوى: ان الواو تفيد العطف وهو بمنزلة تكرار الاداة، فلا يكون اختلاف المعنى مستلزما لاستعمال اللفظ في اكثر من معنى.

مندفعة: بانه على تقدير تسليم كون العطف في قوة التكرار لا ينفعنا فيما نحن فيه، اذ لا عطف في الآية الكريمة وانما اخذ الشرط مقيداً، والتركب نشأ من تحليله الى جزئين عقلا فلاحظ.

وبعد ان عرفت عمدة الوجه في نفي المفهوم على هذا التقدير، تعرف انه لا وجه للقول بالمفهوم على تقدير أخذ الموضوع هو الطبيعي والشرط اضافته الى الفاسق.

اذ الوجهان المتقدمان يتأتيان عليه ايضا.

فانه لاينفع التمسك باطلاق الشرط في اثبات الانحصار، اذ لا يضر ترتب عدم الحجية على خبر العادل في ترتبه على خبر الفاسق بقول مطلق، كما ان الموضوع الخارجي لايقبل الانقسام الى الحالتين، بل يقبل الترديدلا غير،

---

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الاصول ٢ / ١٥٧ ـ الطبعة الاولى.

فتكون الاداة مستعملة في معنى الفرض والتقدير، فلا يثبت المفهوم.

هذا مضافا الى انه مجرد احتمال ثبوتي لا يمكن الالتزام به اثباتا، اذ صريح الآية الكريمة كون مدخول الاداة مجيء الفاسق، فالغاء المجيء عن الشرطية وقصر الشرط على جهة الاسناد الى الفاسق فقط لا شاهد له أصلا.

ثم انه لو فرض ثبوت المفهوم للاية الكريمة في نفسه وبلحاظ الشرط، فقد يدعى انكاره من طريق آخر وهو: العلة المذكورة فيها، أعني قوله:﴿**ان تصيبوا قومابجهالةفتصبحواعلى ما فعلتم نادمين**﴾وتوضيح ذلك: ان المقرر هو ان العلة التي تذكر في الكلام للحكم توجب التصرف في موضوعه سعة وضيقا، ففي مثل قول الطبيب للمريض : «لا تأكل الرمان لانه حامض » يكون موضوع الحكم هو الحامض مطلقا فيخرج الرمان الحلو ويدخل الحامض من غيره، فموضوع الحكم يدور مدار العلة.

وهذا الظهور لا شك فيه عرفا، فكل واحد من افراد العرف يفهم من المثال المتقدم ما ذكرناه.

وفي الآية الكريمة قد اخذ الشرط مجيء الفاسق الا انه علل ذلك باصابة القوم بجهالة، ومقتضاه كون الشرط يدور مدار العلة، فيكون الشرط مطلق موارد عدم العلم لانطباق الجهل عليها. ولازم ذلك عدم حجية خبر العادل اذا لم يفد العلم ـ كما هو المفروض فيما نحن فيه ـ لانه مشمول للمنطوق.

وبالجملة: ظهور العلة في العموم يكون موجبا للتصرف في الشرط فلا يثبت المفهوم المدعى.

وبهذا التقريب يندفع ما قد يتوهم من: ان مقتضى مفهوم الشرط عدم حجية خبر العادل، وهو أخص من العلة فيخصصها كما هو المقرر من جواز تخصيص العام بالمفهوم.

وجه الاندفاع: ما عرفت من ان عموم العلة يستلزم الغاء المفهوم

بالتصرف في موضوعه وهو الشرط، فلاثبوت للمفهوم بملاحظة العلة، فلا تصل النوبة الى التخصيص.

نعم لو كانت العلة في كلام منفصل أمكنت الدعوى المزبورة. ولكن الامر ليس كذلك اذ العلة متصلة بالكلام.

وقد اجيب عن هذا الاشكال بوجوه نذكر وجهين منها لكونها المهم منها:

الوجه الاول : ان المراد بالجهالة ليس الجهل وعدم العلم، بل السفاهة وعدم كون العمل عقلائيا ومما يجري عليه العقلاء في امورهم.

وعليه، فلا تعم العلة العمل بخبر العادل، اذ ليس العمل بخبر العادل سفهيا وغير عقلائي، فلا يتغير الشرط عن كونه مجيء الفاسق بالنبأ، فيثبت المفهوم المدعى.

اقـول لم يرد في اللغة تفسير الجهالة بالسفاهة. نعم تستعمل عرفا في العمـل الصادر عن عدم روّية وبصيرة والتثبت الذي هو من شوؤن الجهال المتسرعين في امورهم وغير الجارين فيها مجرى العقلاء من التبصر والتروي في الامـور، فهي تستعمـل بما يلازم السفـاهة ـ ويعبر بالفارسية:« كارجاهلانه» ويقابله:« كارعاقلانه»ـ.

ومما يشهد لارادة هذا المعنى من الجهالة في الآية الكريمة دون مطلق عدم العلم، هو: ان اقدام المسلمين على محاربة من أخبر الوليد (لعنه الله) بكفرهم لم يكن مع التردد والتشكيك في ردتهم والا لتوقفوا في حربهم، بل كانوا واثقين من ذلـك بسبب اخبار الوليد (لعنه الله)، بسبب غفلتهم وبساطتهم بحيث كانوا يصدقون كل احد بمجرد كونه مسلما او نحو ذلك، ففي الآية تنبيه على هذا المعنى وانه ينبغي التروي والتبصر في الامور وعدم الاقدام على ما لا ينبغي ان يقدم عليه العقلاء في امورهم، وهو الاعتماد على خبر الفاسق المتهم بالكذب في اخباره.

ومن الواضح ان الاعتماد على خبر العادل غير المتهم بالكذب في الاقدام على عمل لا يعد عملا بلا ترو وتبصر، بل عملا عقلائيا جاريا على موازين العقلاء في امورهم وشؤنهم، فلا يعمه عموم التعليل.

هذا، ولكن ينبغي لتتميم ذلك من احراز عمل العقلاء بما هم عقلاء بخبر العادل وحجيته لديهم، فتكون الآية متكفلة لامضاء هذا الحكم،ولا تكون متكفلة لبيان حجيته بالتأسيس في قبال ما يدل على حجيته من غيرها.

والا فلو لم يثبت عمل العقلاء بخبر العادل، فكيف نحرز ان العمل به جاريا على طبق الموازين العقلائية كي لا يشمله عموم التعليل.

والوجه الآخر: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من حكومة المفهوم على عمـــوم العلة. ببيان: ان غاية ما يدل عليه التعليل هو لزوم التبـين عن غير العلم، ولا يتعرض الى بيان ما هو علم وما هو غير علم، اذ الحكم لا يتعرض الى اثبـات موضـوعـه بنحو من الانحاء، بل هو ثابت على تقدير موضوعه، والمفهـوم بما انـه يتكفـل حجية خبر العادل وبما ان الحجية ترجع الى جعل الطريقية والوسطية في الاثبات فهو يتكفل بيان ان خبر العادل علم فيخرجه عن موضـوع التعليل فيتقـدم عليه لحكـومتـه عليه لكونه متصـرفا في موضوعه. ولا يمكن ان يتقدم العموم على المفهوم الا بنحو دوري كما لا يخفى.

وبالجملة: لا تنافي بين مفاد المفهوم ومفاد التعليل، ويكون العمل على المفهوم لكونه حاكما على التعليل[1].

وهذا الجواب مردود: لان لم يدع تقديم عموم العلة على المفهوم من جهة تنافي الدليلين واقوائية ظهور عموم العلة او قرينيته ـ نظير قول القائل: « رأيت اسداً يرمي»، فان ظهور أسد في الحيوان المفترس ينافي ظهور الرمي في رمي

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ١٧٢ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

النبل، ويقدم ظهور يرمي للقرينية ـ، حتى يقال انه لا تنافي بين المفهوم والعموم، لان المفهوم يرفع موضوع التعليل والتعليل لا يتعرض لاثبات موضوعه، فيكون المفهوم حاكما على عموم التعليل. بل المدعى ان العلة تقتضي التصرف في المعلل عموما وخصوصا بالظهور العرفي للكلام، فلا تنافي بين ثبوت الحكم لمطلق الرمان ولمطلق الحامض في قول القائل:« لا تأكل الرمان لانه حامض »، الا ان التعليل يوجب قصر الحكم على الرمان الحامض، لاجل ان العرف يفهم ان الحكم يدور مدار العلة، فالتصرف في ظهور «الرمان» ليس من جهة التنافي بين الظهورين، بل من جهة فهم العرف ان موضوع الحكم هو العلة لا غير.

وعليه، فعموم التعليل يوجب التصرف في الشرط الذي هو موضوع المفهوم، كما ان المفهوم في حد نفسه يوجب التصرف في عموم التعليل واخراج خبر العادل عن موضوعه، فيكون كل من المفهوم والتعليل رافعا لموضوع الآخر فيتحقق التحاكم بينهما. ومقتضى ذلك تحقق التساقط بينهما وعدم الأخذ بأيهما والنتيجة تكون مع انكار المفهوم.

ونتيجة ما ذكرناه هو: عدم ثبوت المفهوم للآية الكريمة في نفسه ومن جهة القرينة الخاصة على عدمه في المقام.

ثم ان صاحب الكفاية ذكر انه لو التزم بان الشرط في الآية سيق لبيان تحقق الموضوع امكن ان يقال بالمفهوم هٰهنا وعدم وجوب التبين عن غير خبر الفاسق[١].

ووجّهه المحقق الاصفهاني بما ملخصه: ان اداة الشرط لما كانت تفيد الحصر لم يختلف الحال بين ان يكون مدخولها شرطا او موضوعا، فكما تفيد حصر الشرط بمدخولها لو كان شرطا فكذلك تفيد حصر الموضوع به لو كان

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٩٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

موضوعا، ولازم ذلك عدم ثبوت الحكم لغير مدخولها ولو كان موضوعا[١].

ولكن لا يخفى ان اساس هذا الوجه، وهو دلالة الاداة على الحصر هو محل اشكال، بل منع كما تقدم، ولعله لذلك لم يجزم به صاحب الكفاية وانما ذكره بعنوان ما يمكن ان يقال. فلاحظ.

ثم انه على تقدير دلالة الآية على حجية خبر العادل، قد يستشكل في شمولها للخبر عن الامام (عليه السلام) بواسطة او وسائط كالأخبار المتداولة بيننا، فانها أخبار عن الحكم الصادر عن الامام (عليه السلام) بوسائط عديدة.

والاشكال فيها من وجوه:

الاشكال الاول: ما ذكره الشيخ (رحمه الله) وغيره من: ان الخبر الاخير المتصل بنا حين يخبر عن اخبار غيره المخبر عن اخبار غيره وهكذا حتى يصل الى الاخبار عن الحكم الشرعي الصادر من المعصوم (عليه السلام) انما يكون حجة في مفاده، وهو خبر غيره بلحاظ الاثر الشرعي المترتب على المخبر به لان المخبر به بنفسه ليس حكما مجعولا بل امرا خارجيا. فمرجع الامر تصديقه وحجيته الى وجوب ترتيب الاثر على المخبر به وهو خبر غيره. ومن الواضح انه لا اثر للمخبر به غير نفس وجوب التصديق والحجية، فيلزم اتحاد الحكم والموضوع بعبارة، واخذ الحكم في موضوعه بعبارة اخرى. فان الاثر الماخوذ موضوعا لوجوب ترتيب الاثر هو نفس هذا الوجوب لا غيره. وذلك خلف واضح[٢].

وقد اجاب عنه صاحب الكفاية: بان الملحوظ في الموضوع طبيعي الاثر بنحو القضية الطبيعية، وليس الملحوظ هو شخص هذا الاثر ـ اعني وجوب

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٧٧ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٧٥ ـ الطبعة الاولى.

تصديق العادل ـ.

وعليه، فيختلف الحكم عن الموضوع، اذ وجوب التصديق بلحاظ طبيعي الاثر لابلحاظ نفسه فلا اتحاد[1].

ولا يخفى ان هذا الكلام بظاهره واضح الاشكال، فان القضية الطبيعية ما كان الحكم فيها واردا على نفس الطبيعة بما هي بملاحظة تجردها عن الوجود الخارجي بحيث لايسرى المحمول الى الخارج، كالنوعية في مثل:«الانسان نوع». وقضايا الاحكام ليست كذلك، اذ هي ترتبط بالماهية بلحاظ وجودها الخارجي، والحكم يعرض على الموضوع الموجود في الخارج.

وقد يوجه كلامه(قدس سره): بانه ليس مراده ملاحظة الطبيعة بما هي في قبال ملاحظة الطبيعة الموجودة في الخارج، بل مراده ملاحظة الطبيعة السارية في الوجودات الخارجية المتفردة، ولكن بلالحاظ خصوصيات الافراد في الموضوع، اذ للطبيعة وجود في ضمن كل فرد هو الجامع بين الافراد. فالملحوظ هو ذات الطبيعة الموجودة في ضمن كل فرد في قبال ملاحظة الخصوصيات المفردة.

واذا اخذت الطبيعة بهذا النحو في موضوع الحكم بوجوب التصديق ووجوب ترتيب الاثر تعدد الموضوع والحكم ولم يؤخذ الحكم في موضوع نفسه، وترتيب نفس وجوب التصديق من باب انطباق طبيعي الاثر عليه، وهو بحكم العقل، لا من باب اخذه بنفسه في موضوع الحكم.

هذا غاية ما يبين به كلام صاحب الكفاية ويستفاد بعضه من كلام المحقق الاصفهاني(رحمه الله)[2].

وتحقيق الكلام في المقام بنحو يتضح به الحال في كلمات الاعلام (قدس

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٩٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق السيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٧٨ ـ الطبعة الاولى.

سرهم)، هو بان يقال: ان للحكم الثابت بنحو القضية الحقيقية مقامين: مقام الجعل ومقام الفعلية.

اما مقام الجعل، فهو ليس الا انشاء الحكم على تقدير وجود الموضوع، فليس في ذلك المقام حكم حقيقي، بل مرجعه الى بيان الملازمة بين ثبوت الحكم حقيقة وثبوت الموضوع.

ولذا لا يعتبر وجود الموضوع في هذا المقام، فلا حكم ولا موضوع بلحاظ هذا المقام، بل ليس هناك الا الملازمة بين الحكم والموضوع.

واما مقام الفعلية، وهو مقام ثبوت الحكم حقيقة، وذلك انما يكون عند تحقق الموضوع خارجا، فيثبت له الحكم، فثبوت الحكم لموضوعه هو مقام فعليته.

وعليه فنقول: اشكال اتحاد الحكم والموضوع في خبر الواسطة، انما يتاتى بلحاظ هذا المقام، لانه مقام وجود الحكم والموضوع لا مقام الجعل، اذ لا وجود للحكم فيه كما عرفت. فيقال ان حجية خبر الحر عن خبر الصدوق انما هي بلحاظ ما يترتب على خبر الصدوق من اثر، ولا اثر له الا نفس الحجية، فيتحد الحكم والموضوع على جميع المباني في معنى الحجية كما لا يخفى، فيكون المجعول هو الطريقية الى نفس هذه الطريقية او المنجزية الى نفس هذه المنجزية او الحجية على نفس هذه الحجية او الحكم المماثل لنفسه. وكله محال بلا اشكال.

ولكن جواب هذا الاشكال واضح جداً، بحيث نستطيع ان نقول انه لا اشكال بملاحظة هذا المقام، وذلك لان الحكم المجعول ـ وهو الحجية ـ وان كانت بانشاء واحد، الا انها تنحل الى احكام متعددة بتعدد الاخبار.

وعليه، فما يترتب على خبر الصدوق غير ما يترتب على خبر الحر، لانه فرد من الحجية غير الفرد المترتب على الخبر الاخر، فلا يتحد الموضوع والحكم، بل فرد من المنجزية ينجز فردا آخر منها، وفرد من الطريقية يكون الى فرد آخر منها وهكذا.

ودعوى الانحلال بديهية لا تحتاج الى بيان، اذ لا يتوهم احد ان الحجية المجعولة حكم واحد ثابت لجميع الاخبار العرضية والطولية، بل كل خبر له فرد من الحجية غير ما للخبر الاخر.

واذا كانت دعوى الانحلال بهذا الوضوح، واندفاع الاشكال بها كذلك من الوضوح بمكان، امكننا ان نقول: انه لا اشكال بملاحظة هذا المقام، وذكر القوم له وتصديهم لدفعه بالوجوه المختلفة تطويل بلاطائل.

واما جواب صاحب الكفاية عن هذا الاشكال فهو لا يغني ولا يسمن من جوع.

وذلك لما عرفت من ان الحكم الفعلي انما يترتب عند وجود موضوعه، فالملحوظ في الحكم الفعلي هو وجود الموضوع وواقعه لا مفهومه.

وعليه، فنقول: اما ان يوخذ طبيعي الاثر بنحو يشمل الحجية، او بنحو لا يشملها، او مهملا.

اما الاهمال، فهو ممتنع ثبوتا كما تقرر مرارا.

واما اخذه بنحو لا يشمل الحجية، فلازمه عدم ثبوت الحكم اذا كان الاثر هو الحجية، اذ هو خارج عن دائرة الموضوع، فكيف ينطبق عليه الموضوع عقلا؟.

واما اخذه بنحو يشملها، فيكون الحكم مترتبا عند ترتبها، كما هو الحال في كل حكم وموضوعه، ولازم ذلك اتحاد الحكم والموضوع في مثل ما نحن فيه كما عرفت.

وعلى كل حال فالذي يهون الخطب انه لا اشكال بحسب هذا المقام اعني ـ مقام الفعلية ـ الا بحسب الصورة، وانما الاشكال في مقام الجعل بملاحظة مقام الاثبات لاالثبوت.

بيان ذلك: ان الحجية وان كانت انحلالية لبا وثبوتا، لكنها تفاد في مقام

الاستعمال بمفهوم واحد جامع بين الافراد، فالملحوظ في مقام الاستعمال امر واحد حاك عن جميع الافراد ومشير اليها بالاشارة الاجمالية، وبيان جميع افراد الحجية المترتبة على افراد الخبر تكون بواسطة هذا المفهوم الجامع الملحوظ بلحاظ واحد. فحجية خبر زرارة ومحمد بن مسلم وابان بن تغلب وغيرهم كلها بدليل واحد وبلحاظ واحد.

وعليه، فاذا فرض ان حجية خبر الحر عن خبر الصدوق تجعل بملاحظة حجية خبر الصدوق، فلابد من ملاحظة حجية خبر الصدوق في مرحلة سابقة عن حجية خبرالحر لانها بمنزلة الموضوع، وهو يلحظ في مرحلة سابقة على الحكم في مرحلة الجعل.

وهما وان تعددا ثبوتا لكن دليلهما واحد، كما عرفت، فالحجية الثابتة لخبر الحر عن الحجية الثابتة لخبر الصدوق في مقام الاستعمال واللحاظ.

وعليه، فيلزم ملاحظة الحجية في مقام الاستعمال في مرحلة سابقة على نفسها، وهو خلف.

فواقع الاشكال: هو ان بيان كلتا الحجيتين بمفهوم واحد يستلزم ملاحظة الحجية في مرحلة سابقة على نفسها وهو محال. نعم، لو انشئتا بانشائين ارتفع المحذور كما لا يخفى.

ولا يخفى ان العمدة في الاشكال هو ما ذكرناه، وهو لا يرتبط باتحاد الحكم والموضوع، اذ لا حكم حقيقة ولا موضوع ههنا، وانما هو يرتبط بمقام الاستعمال وهو مقام الاثبات لا الثبوت.

والتخلص عن هذا الاشكال يكون بالالتزام بان الموضوع الملحوظ في مقام الاثبات ليس هو خصوص الحجية كي يلزم لحاظ الشيء في مرحلة سابقة على نفسه، بل هو طبيعي الاثر بلا ملاحظة خصوصيات افراده، بل هو يشير اليها اجمالا ـ كما صور ذلك في مثل الوضع العام والموضوع له الخاص ـ وهذا المقدار

من التغاير ـ اعني التغاير بين الطبيعي وفرده ـ يكفي في رفع المحذور الاثباتي، اذ الطبيعي غير الفرد، فملاحظته في مرحلة سابقة على الفرد لا تستلزم ملاحظة الشيئ في مرحلةسابقةعلىنفسه كما يتحقق التخلص عنه بالالتزام بالتغاير بنحو الاجمال ، والتفصيل، نظير ملاحظة الجزء بنفسه وملاحظته في ضمن المركب المشتمل عليه، فان ملاحظة الكل ملاحظة للجزء اجمالا. فيقال: ان الحجية الملحوظة في طرف الموضوع ملحوظة بنحو الاجمال من طريق ملاحظة طبيعي الاثر، وذلك بملاحظة ان نسبة الطبيعي لافراده نسبة الكل الى اجزائه.

وبالجملة: باحد هذين الطريقين يرتفع محذور ملاحظة الشيء في مرحلة سابقة على نفسه للتغاير بين الموضوع والحكم اثباتا فلاحظ وتدبر.

الاشكال الثاني: هو ان موضوع الحجية هو الخبر، ومن الواضح ان ثبوت خبرية خبر الصدوق الذي يخبر عنه الحر انما هو بنفس الحجية ووجوب التصديق، فيمتنع ان يثبت له الحجية، اذ يلزم اثبات الحكم لموضوعه، وهو محال لان الحكم يتفرع على موضوعه فيستحيل ان يتكفل اثباته.

وهذا الاشكال وسابقه يشتركان في جهة ويختلفان في جهة، فيشتركان في انهما يتاتيان معا بالنسبة الى الاخبار المتوسطة بين الخبر الواصل الينا والخبر المتصل بالامام (عليه السلام). ويختلفان في ان الاول يتاتى في الخبر الواصل الينا كما عرفت، ولا يتاتى في الخبر المتصل بالمعصوم (عليه السلام)، لان المخبر به فيه هو الحكم الشرعي غير الحجية فيصح التعبد به بلحاظه، وفي ان الثاني لا يتاتى في الخبر الواصل الينا لانه واصل الينا وجدانا لا بواسطة الحجية، ويتاتى في الخبر الاخير المتصل بالمعصوم (عليه السلام) لان خبريته بنفس الحكم بالحجية فلو كان حكمه هو الحجية لزم اثبات الحكم لموضوعه وهو محال.

والجواب عن هذا الوجه من الاشكال بامرين:

احدهما: ان كل خبر له فرد من الحكم غير ما لغيره، على ما عرفت

سابقا من انحلال الحكم بالحجية الى افراد بعدد افراد الخبر.

وعليه، فلا يكون الحكم متكفلا لا ثبات موضوعه، بل يكون فرد من الحكم متكفلا لا ثبات موضوع فرد آخر وهو ليس بمحال.

والاخر: ان الموضوع للحكم بالحجية هو الخبر بوجوده الواقعي كسائر الموضوعات لا بوجوده التعبدي، فالحجية متفرعة عن الوجود الواقعي للخبر، فلا مانع من ان تتكفل اثبات الوجود التعبدي له.

وقد يشكل: بانه قد تقدم ان الحجية تتقوم بالوصول والاحراز، ولذا كان الشك فيها مساوقا للقطع بعدمها.

واذا كانت كذلك فليس موضوعها الخبر بوجوده الواقعي، بل بوجوده الواصل، فيكون اثبات الحجية للخبر تعبداً من اثبات الحكم لموضوعه.

ولا يخفى انه على هذا لا ينفع الوجه الاول من الجواب، وهو المبتني على دعوى الانحلال، وذلك لان الحكم وان لم يثبت موضوعه بل موضوع غيره، الا انه اذا كان الموضوع هو الخبر بقيد الوصول، ولم يكن ذات الخبر موضوعاً، لحكم لم يصح التعبد به بذاته لعدم ترتب الاثر عليه لانه جزء الموضوع، فيتوقف التعبد به على فرض اثر له بالاستقلال، ومع غض النظر عن التعبد كي يكون التعبد به بلحاظه، ثم يترتب الحكم بالحجية على المجموع. والمفروض انه لا اثر يترتب عليه سوى الحجية التي فرض ترتبها عليه بقيد الوصول.

والجواب عن هذا الاشكال: ما عرفته في مبحث تاسيس الاصل بالنسبة الى الحجية، من ان الحجية لاتتقوم بالوصول والاحراز ولو كان تعبديا، بل تتقوم بكونها في معرض الوصول. فقد عرفت كفايته في ثبوت الحجية والمنجزية، ولا يكون الشك والحال هذه مساوقا للجزم بعدمها. واذا كان الامر كذلك، فموصوف الحجية ههنا في معرض الوصول ولو تعبدا، فلا يكون التعبد بموضوعها قواما لها. فلاحظ جيدا وتدبر.

الاشكال الثالث: هو ان التعبد لابد وان يكون بلحاظ الاثر العملي للمتعبد به والا كان لغوا فلو فرض تصحيح التعبد بخبر الحر عن خبر الصدوق بلحاظ ما يترتب على خبر الصدوق من اثر شرعي وهو الحجية، لم ينفع ذلك ما لم يترتب على الحجية اثر عملي وهو غير موجود، اذ لا اثر عملي يترتب على حجية خبر الصدوق.

نعم الاثر العملي يترتب على حجية الخبر المتصل بالامام (عليه السلام) لتكفله حكما شرعيا عمليا.

والجواب عن هذا الاشكال: بان وجوب التصديق تارة يتعلق بالتصديق الجناني، واخرى بالعملي. في غيرمحله، اذ ليس في ادلة الحجية حكم بوجوب التصديق وانما المجعول هو الحجية بمعانيها المختلفة.

نعم، يشار بهذا العنوان ـ اعني وجوب التصديق ـ الى حجية خبر الواحد، لا انه هو المجعول في هذا المقام.

فالصحيح ان يقال: ان الاثر العملي ليس مقوما للجعل بحيث لا يمكن عقلا تحققه بدونه، بل هو معتبر من باب خروج التعبد عن اللغوية القبيح في حق الحكيم.

وعليه، فيصح التعبد بمجرد فرض جهة تترتب عليه تخرجه عن كونه لغوا.

وما نحن فيه كذلك، فانه وان لم يترتب على حجية كل خبر من اخبار الوسائط اثر عملي له خاصة، الا ان جعل الحجية لهذه الاخبار يكون دخيلا في ثبوتها للخبر المتصل بالامام (عليه السلام) الذي عرفت انها ذات اثر عملي، اذ لولا حجية اخبار الوسائط لم تصل النوبة الى الخبر المتصل بالامام (عليه السلام) لعدم وصوله الينا وجدانا كي تترتب عليه الحجية مع غض النظر عن الواسطة.

وهذا المقدار من التاثير يكفي في عدم كون جعل الحجية لكل خبر لغواً فحجية الاخبار الوسائط تكون دخيلة في ثبوت قول الامام (عليه السلام) الذي يترتب عليه الاثر العملي. فلاحظ وتدبر.

ومنها آية النفر، وهي قوله تعالى: ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون﴾(١).

وقد قربت دلالتها على حجية الخبر بوجوه عديدة:

الاول: ان كلمة: «لعل» لا يمكن ان يراد بها الترجي الحقيقي لاستحالته على الله سبحانه، فيراد بها الدلالة على محبوبية العمل، وعليه فالاية تدل على محبوبية الحذر، وهو ملازم لوجوبه شرعا لعدم الفصل، فان كل من قال بمحبوبيته قال بوجوبه. وعقلا لانه اما ان يكون هناك مقتض للعقاب او لا، فان كان مقتضى للعقاب وجب الحذر والا لم يحسن اصلا.

وهذا التقريب مشترك بين من يذهب الى ان: «لعل» موضوعة للترجي الحقيقي، وقد اريد بها هنا المحبوبية مجازا كما هو ظاهر الشيخ(٢). وبين من يذهب الى انها موضوعة للترجي الايقاعي الانشائي، والاختلاف في مرحلة الداعي، وهو هٰهنا ليس الترجي حقيقة وانما مجرد المحبوبية، فاستعمالها هٰهنا يكون حقيقيا لعدم استحالة الترجي الايقاعي في حقه تعالى، كما هو ظاهر الكفاية(٣).

الثاني: ان الانذار واجب بظاهر الآية الشريفة، لانه غاية للنفر الواجب بالاية بمقتضى اداة التخصيص، واذا لم يجب التحذر عند الانذار كان وجوبه لغوا.

---

(١) سورة التوبة، الآية: ١٢٢.

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فرائد الاصول / ٧٨ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٩٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الثالث: ان التحذر قد جعل غاية للانذار في الاية الكريمة، وهو واجب، وغاية الواجب واجبة، فيكون التحذر واجبا.

وهذه الوجوه الثلاثه ذكرها الشيخ وصاحب الكفاية. واستشكل فيها صاحب الكفاية متفقا مع الشيخ في بعض مناقشاته:

اما الاول: فاستشكل فيه بما يحتمل وجهين:

احدهما: ان التحذر عبارة عن الخوف النفساني، وهو لا ينحصر متعلقه بالعقاب، بل يمكن ان يكون الخوف من فوت المصلحة او الوقوع في المفسدة، ومحبوبية الثاني لا تستلزم وجوبه كما يشهد لذلك موارد حسن الاحتياط وعدم وجوبه.

وبالجملة: لم يبين في الآية متعلق الحذر، واحتمال ارادة الثاني يكفي في ابطال الدليل.

والاخـر: ان المراد بالتحذر التحذر العملي الخارجي، بمعنى ان يعمل عمـلا كعمـل المتحذر عن العقاب، وهذا لا يلازم احتمال العقاب كي يدعى وجوبه، ومن الواضح ان ارادة التحذر العملي بالمعنى الذي عرفته ومحبوبيته لا تستلزم وجوبه كما في موارد حسن الاحتياط غير الواجب، فانه عمل كعمل المتحذر عن العقاب مع انه غير واجب.

اذن فلا دليل على وجوب التحذر ههٰنا، اذ لا دليل على ان التحذر من العقاب، او لا دليل على ان المراد به الخوف النفساني واذا لم يثبت وجوبه لم يكن دليلا على حجية الانذار.

واما الثاني: فا ستشكل فيه بانه لا تنحصر فائدة الانذار بوجوب التحذر تعبدا ولو لم يحصل العلم، بل يمكن ان تكون فائدته هو حصول التحذر عند حصول العلم بالمنذر به.

واما الثالث: فاستشكل فيه بانه لا اطلاق يقتضي وجوب التعذر مطلقا

سواء حصل العلم او لا، اذ ليس المتكلم في مقام بيان غايتية الحذر كي يتمسك باطلاق الكلام من هذه الجهة، بل في مقام بيان وجوب النفر، فلا ينفع في اثبات الاطلاق في الغاية اذ انعقاد مقدمات الاطلاق من جهة لا ينفع في اثباته من جهة اخرى، فمن المحتمل ان تكون الغاية هو الحذر عند حصول العلم. هذا مع وجود القرينة على التقييد بحصول العلم، اذ الانذار المطلوب هو الانذار بامور الدين التي تفقه فيها وتعلمها بواسطة النفر، وهذا هو موضوع وجوب التحذر، فاذا شك في انه صادق في خبره او لا، شك في كون اخباره عن امور الدين اوْ لا، ومعه يشك في ثبوت موضوع وجوب الحذر، فلا يمكن الحكم بوجوبه، لانه تمسك بالعموم في الشبهة المصداقية. فتدبر[1].

هذه هي مؤاخذات صاحب الكفاية لهذه الوجوه، وسنعود الى تحقيق الحال فيها بعد قليل فانتظر.

وقد ذكر المحقق الاصفهاني (قدس سره) وجوها ثلاثة اخرى لتقريب دلالة الآية على حجية انذار كل منذر.

وقبل ذكرها نشير الى ما حققه (قدس سره) في معنى: «لعل»، فقد توقف في كون معنى:«لعل»، هو الترجي او كون مدخولها واقعا موقع الرجاء ـ بتعبير اصح: لانها اداة ليست موضوعة لمفهوم الترجي ـ، اذ هي تستعمل في موارد لا تتناسب مع ارادة الرجاء الذي هو عبارة عن توقع المحبوب، بل تتناسب مع ارادة الخوف من مكروه متوقع، كما في قول الامام (عليه السلام) في دعائه: «لعلك وجدتني في مقام الكاذبين» ، وكقول القائل: «لعل زيدا يموت غدا» في مقام بيان احتمال موته المكروه لا في مقام تمنيه. وغيرذلك.

ولاجل ذلك فالانسب: ان يقال انها موضوعة لافادة وقوع مدخولها مع

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٩٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

احتمال اعم من صورتي الرجاء والخوف، وسواء كان مدخولها مكروها او محبوبا ـ ويكون مرادفها في الفارسية«شايد» ـ. وهذه الدعوى لاباس بالالتزام بها[١]، وقد اشار اليها المحقق العراقي ايضا[٢].

هذا ولكنه لا يوجب الاختلاف في تقريب دلالة الآية على المدعى بالوجه الاول المتقدم.

وذلك، لانه كما يمتنع الترجي من الله سبحانه لا ستلزامه الجهل والعجز، كذلك يمتنع منه تعالى الاحتمال لملازمته للجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، فلابد من صرف: «لعل» عن هذا المعنى وحملها على ابداء المحبوبية ايضا، لمناسبة ان وقوع المدخول موقع التوقع واحتمال الوقوع يتلاءم ههنا مع محبوبيته، اذ ليس المورد من الموارد المكروهة قطعا، فحملها على ارادة بيان المحبوبية بنظير ما يقال في تقريب دلالة الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب على الوجوب. واذا ثبت ارادة بيان المحبوبية عاد التقريب السابق. فتدبر.

ثم انه قد اشرنا الى ان المحقق الاصفهاني قرب دلالة الآية الشريفة، بوجوه ثلاثة آخر وهي:

الاول: ان كلمة «لعل» تفيد ان مدخولها واقع موقع الاحتمال.

وعليه، فمفاد الآية يكون احتمال تحقق الحذر عند الانذار، ومن الواضح ان هذا ملازم لحجية الانذار، اذ لو لم يكن الانذار حجة كان العقاب مقطوع العدم بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلا معنى لا حتمال الحذر لانه متفرع عن الخوف من العقاب، ولا خوف من العقاب مع عدم كون الانذار حجة للبرائة العقلية.

الثاني: ان الانذار لا يتحقق الا مع التخويف ومن الواضح ان ابلاغ

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٨٥ ـ الطبعة الاولى.

(٢) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ١٢٦ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

المنذرين لو لم يكن حجة لم يصدق عليه الانذار لعدم تحقق التخويف به، اذ لا يترتب الخـوف عليه، فنفس ايجاب الانذار كاشف عن حجية ابلاغهم حتى يصدق التخويف والانذار، والا لم يصدق الانذار اصلا.

الثـالث: انه من الواضح ان الانذار واجب على كل فرد متفقه بنحو العموم الاستغراقي والمفروض ان الانذار واجب مقدمي لتحقق الحذر الواجب. ومقتضى اطلاقه انه يجب الانذار سواء افاد العلم ام لم يفد.

وبضميمة ما تقرر في محله من تبعية الوجوب المقدمي لوجوب ذي المقدمة في الاطلاق والاشتراط، يستكشف ان وجوب ذي المقدمة هٰهنا ـ وهو الحذر ـ مطلق من جهة حصول العلم وعدمه، لاطلاق وجوب المقدمة غير المنفك عن اطلاق وجوب ذيها بقاعدة التبعية.

ولم يرتض (قـدس سره) الـوجه الأخير إذ الاشكال فيه واضح كما بينه (قدس سره)، فان ما ذكر من تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها الناشئ عن ترشح وجوب المقدمة عن وجوب ذيها انما يتاتى فيما كان فاعل المقدمة نفس فاعل ذي المقدمة، اذ الترشح يتصور في هذا النحو. اما مثل ما نحن فيه من فرض كون المقدمة فعل غير فاعل ذي المقدمة، فان الانذار من شخص والتحذر من شخص آخر، فلا معنى لان يكون وجوب احد الفعلين مترشحا عن وجوب الاخر، ولا يتاتى فيه حديث التبعية المزبور، فهذا الوجه واضح البطلان[1].

والذي يظهر من كلامه بناؤه على الوجهين الاولين.

ولا يخفى انهما يبتنيان على فرض الحذر النفسي من العقاب لا من فوت المصلحة او الوقوع في المفسدة، كما احتمله صاحب الكفاية في الآية. والا لم يتم

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٨٨ ـ الطبعة الاولى.

الوجهان كما لا يخفى.

ولكن الظاهر كما ذكره (قدس سره) كون الآية في مقام التحذير من العقاب لا من فوات المصلحة، اذ لم يكن يرد هذا المعنى في اذهان العامة في الصدر الاول، اذ الالتفات الى وجود المصالح كان متاخرا عن ذلك الزمان.

هذا ولكن الوجهين مخدوشان:

اما الثاني: فلان مقتضى التدقيق العقلي في معنى الانذار هو ما ذكره من عدم صدقه في مورد لا يتحقق فيه الخوف، ولكن المعنى العرفي والمفهوم العرفي له ليس ذلك، بل يصدق الانذار ولو لم يتحقق الخوف، بل ولو علم المنذر انه لا يتحقق الخوف لديهم كما يشهد بذلك موارد الاستعمالات العرفيه كما في موارد استعمال الانذار في انذار الكفار الذين لم يكونوا يبالون بكلام الرسل (عليهم الصلاة والسلام). وكما في قولك «انذرته فلم ينفع» او «انذرته وانا اعلم انه لا ينفع فيه الانذار»، ولعل السر في ذلك هو كون الانذار عبارة عن التنبيه وبيان تحقق ما هو مكروه على فعل المنذر، او عبارة عن الكون في مقام التخويف والتهديد لا عبارة عن التهديد والتخويف الفعلي.

واما الاول: فلان احتمال تحقق الحذر لا يلازم حجية الانذار، اذ لا مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان على تقدير عدم حجية الانذار، اذ يكون المورد من موارد الشبهة الحكمية قبل الفحص والاحتياط فيها لازم بلا كلام، فيترتب الحذر على الانذار لايجاده احتمال التكليف بالنسبة اليهم فيلزمهم الحذر لقاعدة دفع الضرر المحتمل، ولا يلازم ذلك حجية انذارهم.

ومن هنا تعرف: انه يمكن ان يخدش في الوجه الثاني، ولو فرض ان الانذار هو التخويف الفعلي، اذ يتحقق الخوف من العقاب فعلا عند تحقق الانذار ولو لم يكن الانذار حجة، لاندراج المورد في موارد الشبهة الحكمية قبل الفحص ، فلا يتوقف صدق الانذار على حجية الابلاغ.

وجملة القول: ان ما افاده (قدس سره) في توجيه حجية الانذار لا يمكننا الالتزام به.

فالعمده في تقريب استفادة حجية الانذار من الآية الكريمة، هو ما قيل من: ان المفروض كون التحذر غاية للانذار بضميمة مقدمتين اخريين:

احداهما: كون وجوب الانذار ثابتا في حق كل متفقه بنحو العموم الاستغراقي.

والثانية: ثبوته بالنسبة الى كل فرد مطلقا سواء افاد العلم ام لم يفده.

فاذا تمت هاتان المقدمتان، وضمت اليها المقدمة الاخيرة وهي انحصار فائدة الانذار في التحذر، ثبت وجوب التحذر عند تحقق الانذار ولو لم يفد العلم، والا لكان الانذار لغوا.

فالدليل مولف من مقدمات ثلاث، ونتيجته ثبوت وجوب التحذر بقول مطلق ولو لم يفد الانذار العلم.

والمقدمة الاولى لا مناقشة لنا فيها. وان ادعى ارادة العموم المجموعي من الآية الكريمة، لكنه خلاف ما حقق من ان ظاهر العموم الاولي هو العموم الاستغراقي.

والمهم هو الكلام في المقدمة الثالثة، ومنه يظهر الحال في المقدمة الثانية.

وقد وقع الكلام في ان الفائدة والغاية من وجوب الانذار المطلق هل هو التحذر نفسه كي يتم الدليل. او هو ظهور الحق وايضاح الواقع والدين، ليترتب عليه التحذر، وهو يتحقق بانذار عدة بحيث يكون انذار كل منهم جزء للمؤثر؟. وقد اشار الى هذا الاحتمال صاحب الكفاية، وبه يبطل الاستدلال، اذ يخرج وجوب الانذار عن اللغوية ولو لم يكن حجة لترتب اثر تكويني مرغوب عليه[1].

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٩٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

ولكن قد يناقش هذا الاحتمال: بانه ليس له في الآية عين ولا اثر وانما رتب التحذر على الانذار مباشرة.

وهنا احتمال ثالث وهو كون الغاية والفائدة من وجوب الانذار هو الاعداد للتحذر لا نفس التحذر الفعلي.

وهذا ظاهر في عدم حجية الانذار ولو لم يفد العلم، بل لا يجب التحذر الا عند حصول العلم، وتكون فائدة انذار كل منذر دخالته في حصول العلم.

وهذا الاحتمال نستطيع ان نجزم به من ظاهر الآية الكريمة. وذلك اذ لم يرتب نفس الحذر على وجوب الانذار بل رتب احتمال الحذر، اذ لم يقل: ﴿ليحذروا﴾ بل قيل: ﴿لعلهم يحذرون﴾ وقد عرفت ان ظاهر: «لعل» كون مدخولها واقعا موقع الاحتمال. وهذا لا يتناسب الا مع فرض الاعداد للتحذر هو الغاية والفائدة من انذار كل منذر، ليتحقق الحذر الفعلي عند حصول العلم.

ومثل هذا الاستعمال شايع في الموارد التي يعلم عدم كون الغاية نفس الفعل بل الاعداد له، كما يقال:« ليبذل كل فرد منكم من ماله شيئا لعلنا نبني هذا المسجد».

واذا ظهر ان الغاية هو الاعداد للحذر لم تكن ملازمة لحجية الانذار، بل يمكن ان يكون ذلك من باب دخالة كل انذار في حصول العلم بالمنذر به.

ومن هنا يظهر ان ذلك لا ينافي وجوب الانذار مطلقا ولو لم يحصل به العلم، لكونه جزء المؤثر في حصوله. نعم لو علم بعدم حصول العلم بالمنذَر به اصلا لعدم انذار غيره، لم يجب عليه الانذار لكونه لغوا، كما لو علم الشخص ان غيره لا يبذل المال اصلا لبناء المسجد، فلا يجب عليه بذل ما وجب عليه، اذ لا يؤثر بذله شيئا.

وبهذا البيان ظهر حال المقدمة الثانية، وهي التمسك باطلاق وجوب الانذار في اثباته ولو لم يحصل به العلم، اذ عرفت انه تام لو علم انه يحصل العلم

بواسطة انضمام انذار غيره، والا لم يجب عليه لكونه لغوا.

وبالجملة: لا وجه لدلالة الآية الكريمة على حجية انذار المنذر.

واما ما ذكره في الكفاية في مناقشة اطلاق وجوب التحذر، وبيان انه مشروط بالعلم، من ان موضوعه هو الانذار بما تفقه به، فمع عدم العلم بكون الانذار انذارا بما تفقه به لا يمكن التمسك باطلاق وجوب التحذر لكون الشك في موضوع الحكم[1].

ففيه ما لا يخفى: فان ما ذكره لا يقتضي الا ان يكون الموضوع الواقعي هو الانذار بما تفقه به من امور الدين، والعلم ليس شرطا للحكم، بل هو شرط لتنجزه كسائر الاحكام المرتبة على الموضوعات الواقعية، فالتوقف عن التمسك بالاطلاق ليس من جهة اشتراط الموضوع بالعلم، بل من جهة الشبهة المصداقية، وذلك اجنبي عن الاشتراط.

وبالجملة: ما ذكر لا يصلح وجها لما ذكر من اشتراط الموضوع بالعلم. فلاحظ.

ثم انه اشكل على دلالة الآية على حجية الخبر بان: غاية مدلولها هو حجية الانذار، وهو يختلف عن الاخبار، اذ الانذار هو الاخبار المشتمل على التخويف المتوقف على فهم معنى للكلام كي يخوف به.

وهذا اجنبي عن حجية الخبر، اذ المراد به حجية نقل ما صدر عن المعصوم (عليه السلام) ولو لم يكن المخبر ممن يفهم المراد من الالفاظ.

واجاب عنه في الكفاية: بان الرواة في الصدر الاول كانوا ممن يفهمون معاني الكلمات الصادرة، نظير نقلة الفتاوى في هذا العصر.

وعليه، فيتحقق التخويف والانذار باخبارهم، فيكون خبرهم حجة

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٩٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

لصدق الانذار عليه، واذا كان خبرهم حجة مع انضمامه الى التخويف، كان حجة ايضا مع عدم انضمامه لعدم الفصل بينهما جزما[١].

اقول هذا الاشكال ذكره الشيخ (رحمه الله). وهو بالبيان الذي ذكرناه يندفع بما ذكره صاحب الكفاية، لكن نظر الشيخ (قدس سره) الى جهة اخرى وهي: ان الانذار فيه جهتان:

احداهما: جهة التخويف الحاصلة من فهم المعنى واستظهار شيء من كلام المعصوم (عليه السلام).

والثانية: جهة نقل الالفاظ الصادرة عن المعصوم (عليه السلام)[٢].

ودليل الحجية انما يتكفل حجية الخبر بلحاظ جهة التخويف المتوقفة على الاستنباط، ولا يتكفل حجية الخبر من باب انه نقل لالفاظ المعصوم (عليه السلام).

ومن الواضح ان دليل الحجية اذا لوحظت فيه جهة التخويف المتوقفة على فهم معنى الكلام، لم يكن دليلا على حجية الخبر غير المشتمل على هذه الجهة، بل كان مجرد نقل لما صدر عن الامام (عليه السلام) ـ كما هو الحال في نقلة العصور المتاخرة ـ لفقدان ملاك الحجية فيه، فليس الاشكال من باب ان الخبر لا يصدق عليه الانذار، كي يقال انه يصدق عليه في بعض الاحيان وبضميمة عدم الفصل تثبت حجية غير المشتمل على التخويف. بل الاشكال من جهة ان ظاهر الآية كون ملاك الحجية هو الاشتمال على جهة الانذار. فمع فقدانها يفقد ملاك الحجية فكيف يدعى عدم الفصل جزما؟.

ونتيجة القول: ان الآية لا تدل بوجه من الوجوه على حجية خبر العادل.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٩٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٨٠ ـ الطبعة الاولى.

ومنها: آية الكتمان، وهي قوله تعالى:﴿ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون﴾[١]

وتقريب الاستدلال بها: ان حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عقلا عند الاظهار للزوم لغوية الحرمة لو لم يثبت وجوب القبول.

واورد عليه في الكفاية: بمنع الملازمة، اذ لا تنحصر فائدة حرمة الكتمان بوجوب القبول تعبدا، بل يمكن ان تكون فائدةُ حرمة الكتمان وضوح الحق بسبب كثرة من يبينه ويفشيه فيترتب وجوب القبول حينئذ لحصول العلم بالواقع[٢].

وقد اورد عليه الشيخ بما اورده على الاستدلال باية النفر من الوجهين الاولين وهما:

الاول: دعوى اهمال الآية وعدم تعرضها الى وجوب القبول مطلقا ولو لم يحصل العلم، فيمكن ان يكون المراد ما هو القدر المتيقن منها، وهو لزوم القبول عند حصول العلم.

والثاني: دعوى اختصاص وجوب القبول في الامر الذي يجب اظهاره ويحرم كتمانه، وهو الحق والواقع. بتقريب[٣]: ان ظاهر الامر هنا وفي امثاله كون

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٥٩.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٠٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) يختلف ظاهر كلام الكفاية الذي نقلنا عن كلام الشيخ، فان ظاهر الكفاية اشتراط الموضوع بالعلم واقعاً، الذي عرفت الاشكال فيه، وان العلم شرط التنجز، اما الشيخ فهو يقصد ان مدلول الآية الكريمة أجنبي عن جعل الحجية، بل المنطوق فيها حيث كان عمل المكلفين بالواقعيات، اذ الظاهر من مثل هذا التركيب ذلك، فاذا قال المولى لشخص: «أخبر فلاناً بأوامري لعله يمتثلها» لا يفهم أحد انه في مقام جعل الطريق الى احكامه، بل في مقام إيصال احكامه بالوصول الواقعي ليعمل بها المكلف. فمع الشك في ان هذا هو حكمه الواقعي لا يحرز موضوع الحكم، بالقبول، فلا يجب لعدم تنجزه عليه. =

المقصود فيه عمل الناس بالحق، وليس المقصود به تأسيس حجية قول المظهر تعبدا. وعليه فمع عدم احراز الواقع لا يحرز موضوع وجوب العمل فلا يثبت وجوب القبول[١].

وقد استشكل فيه في الكفاية: بانه بعد تسليم الملازمة لا مجال للايراد عليه بهذين الايرادين، اذ دعوى الاهمال او الاختصاص تنافي الملازمة، فالمتعين انكار الملازمة في مقام الرد[٢].

اقول: ذكر الشيخ(رحمه الله) هذين الايرادين في مقام الرد على الاستدلال بآية النفر بالوجوه الثلاثة الاولى التي ذكرناها عن الكفاية.

ومن الواضح انهما يرتبطان بنفي الاطلاق المتخيل، فهما يرتبطان بالوجه الاول والثالث.

اما الوجه الثاني الراجع الى الاستدلال على وجوب الحذر بلزوم اللغوية فلا يمتان له بصلة، اذ هذا الوجه لا يرجع الى التمسك بالدلالة اللفظية والاطلاق.

ولكن الحق انهما بعنوانهما وان لم يرتبطا به، الا انه بملاحظة ملاكهما وما ينتهيان اليه يمكن نفي الاستدلال باللغوية لانهما ينتهيان الى ان الغاية هي ظهور الحق والعمل به فلا تنحصر الفائدة في وجوب القبول تعبدا.

وعليه، فلنا ان نقول ان الشيخ (رحمه الله) في مقام نفي الملازمة هٰهنا. وتقريبه لنفيها بهذين الوجهين بملاحظة ملاكهما.

ويشهد لذلك ما ذكره بعد ذلك بقوله: «نعم، لو وجب الاظهار على من

= وبالجملة: الآية السريفة كسائر ما ورد في مقام تبليغ الحقائق للناس لا يقصد به الا وصول الناس للحقائق لا جعل الطريق الى الحقيقة. (منه عفي عنه).

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٨١ ـ الطبعه الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٠٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

لا يفيد قوله العلم غالبا امكن جعل ذلك دليلا على ان المقصود العمل بقوله وان لم يفد العلم، لئلا يكون القاء هذا الكلام كاللغو»(١). فانه ظاهر جدا في كون محط نظره الى نفي الملازمة في الآية الكريمة، وبيان ان هذه الآية ليست كآية تحريم كتمان النساء ما في ارحامهن، اللاتي لا يترتب العلم غالبا على اظهارهن ما في الارحام، فتدل بالملازمة العقلية على قبول قولهن في ذلك فلاحظ جيدا.

ثم انه لا يحق لاحد ان يورد على صاحب الكفاية: بانه (قدس سره) ذكر هذين الايرادين على آية النفر، فكيف ينفي ورودهما ههنا؟.

وذلك لانه انما ذكرهما ايرادا على دعوى اطلاق وجوب التحذر، لا على دعوى وجوب القبول للزوم اللغوية ، وقد عرفت تعدد وجوه الاستدلال بآية النفر دون هذه الآية.

وقد استظهر المحقق الاصفهاني (رحمه الله) من هذه الآية معنى اجنبيا عن حجية الخبر بالمرة، فذهب الى انها ظاهرة في حرمة كتمان وستر ما فيه مقتضى للظهور لولا الستر، بقرينة قوله: ﴿بعدما بيناه...﴾، فلا نظر فيها الى وجوب الاعلام، بل غاية ما تدل على لزوم كشف الحجاب عما بينه الله تعالى واظهره، ولا تدل على لزوم اعلام ما هو مستور في نفسه لولا الاعلام، فتدبر(٢).

وهذا الاستظهار لا باس به قريب الى الذهن والذوق.

ومنها: آية السؤال وهي قوله تعالى: ﴿ فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون﴾(٣).

وتقريب الاستدلال بها: ان وجوب السؤال يستلزم وجوب القبول عند الجواب والا لكان لغوا، وبضميمة العلم بعدم دخالة خصوصية السؤال في وجوب

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى . فرائد الاصول / ٨١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسن. نهاية الدراية ٢ / ٨٩ ـ الطبعة الاولى.

(٣) سورة النحل، الآية: ٤٣ سورة الانبياء، الآية: ٧.

القبول، بل الموضوع هو نفس الجواب بذاته لا بما هو جواب، يثبت وجوب قبول الخبر الابتدائي غير المسبوق بالسؤال.

واورد على الاستدلال بها بوجوه:

الاول: ان ظاهرها في سورة النحل بحسب المورد والسياق هو كون المراد من اهل الذكر علماء اليهود فهي اجنبية عن حجية الخبر.

الثاني: انّ ظاهر بعض النصوص كون المراد من اهل الذكر اهل البيت صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين.

الثالث: ان ظاهر الآية لزوم السؤال لاجل تحصيل العلم لا للقبول تعبدا، كما يقال عرفا: «سل ان كنت جاهلا»، فانه ظاهر في كون السؤال طريقا لحصول العلم المرغوب فيه. ويقوى ذلك بملاحظة ان مورد الآية معرفة النبي (صلّى الله عليه وآله وسلم) وعلاماته، فلا يعقل تكفلها جعل الحجية لقول المخبر، فانه لغو مع الشك في النبوة. هذا مع انه لا يكتفى في مثل ذلك بغير العلم لانه من اصول الدين.

الرابع: ان موضوع السؤال هم أهل الذكر وهم أهل العلم، وبمناسبة الحكم والموضوع يستكشف ان وجوب القبول من باب انهم اهل علم ولجهة علمهم ومعرفتهم، فلا تدل على حجية خبر الراوي الذي لا يحاول سوى رواية ما صدر عن المعصوم (عليه السلام) بلا ان يكون له معرفة بكلامه (عليه السلام).

وبهذا البيان يظهر ان ما ذكره صاحب الكفاية في مقام الجواب عن هذا الايراد: بان كثيرا من رواة الصدر الاول يصدق عليهم انهم اهل العلم، كزرارة ومحمد بن مسلم وغيرهما، فاذا وجب قبول روايتهم وجب قبول رواية غيرهم لعدم الفصل جزما[1].

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٠٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

غير سديد، وذلك لان موضوع القبول ليس رواية العالم كي يقال بعدم الفصل بين روايته وغيره، بل عرفت ان موضوع القبول هو جواب اهل العلم بملاحظة جهة علمهم ومعرفتهم، بحيث يكون لذلك دخل في القبول، ومعه لا قطع بعدم الفصل بينهم وبين ما لا يكون من اهل الذكر، لعدم ثبوت ملاك القبول في خبره.

وقد حاول المحقق الاصفهاني (رحمه الله) رد هٰذا الوجه: بانه من الواضح ان العلم بالحكم لا يحتاج في بعض الاحيان الى اعمال نظر وروّية، فقبول قوله في مثل ذلك يتمحض في جهة خبريته، وبضميمة عدم الفصل بينه وبين غيره يثبت المطلوب[1].

وفيه: ان مرادنا بالعلم الذي يكون دخيلا في وجوب القبول ليس النظر والروّية والدقة، بل مطلق الرأي والاعتقاد، فقبول رأيه لو كان ناشئا عن حس ظاهر بلا اي مقدمة حدسية لا يلازم قبول خبره بما هو خبر. وبعباره اخرى: الآية الكريمة بمنزلة ان يقال: الفتوى حجة، فهل يتصور دلالة هذا القول على حجية الخبر بملاحظة ان الفتوى تنشأ احيانا عن غير نظر واعمال حدس ؟. فلاحظ تعرف.

تنبيه: قد يستشكل فيما ورد من النصوص في تفسير اهل الذكر من انهم الائمه (عليهم السلام)، فانه ينافي مورد الآية الكريمة المطلوب فيها معرفة معاجز النبي (صلّى الله عليه وآله) ونبوته، اذ لا معنى للسؤال عن نبوته (صلّى الله عليه وآله) من الائمة (عليهم السلام) الذين تتفرع امامتهم عن النبوة[2].

والجواب: ان التفسير بمثل ذلك يرجع الى بيان المصاديق لا بيان المعنى

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٩٠ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الاصول ٢ / ١٨٩ ـ الطبعة الاولى.

المراد على سبيل الحصر، ففي زمانهم (عليه السلام) يكونون هم مصداق اهل الذكر الذي ينبغي السؤال منهم. ومثل ذلك كثير في تفسير الايات الوارد في النصوص ، فراجع، وهو امر متداول عرفا فقد سال احد آخر عن شيء فيجيبه بالاشارة الى احد مصاديقة. فتدبر.

ومنها آية الاذن وهي قوله تعالى: ﴿ ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين﴾[1].

وتقريب الاستدلال بها: انه سبحانه مدح رسوله (صلّى الله عليه وآله) في انه يصدق المؤمنين وقرنه بتصديقه.

واورد عليه اولا: ان الأُذُن سريع القطع بحيث لا يكون لديه تامل كي يورثه التشكيك، ومدحه بانه سريع القطع لا يرتبط باخذ قول الغير تعبدا.

وثانيا: ان المراد بتصديقه المؤمنين، هو تصديقهم فيما ينفعهم ولا يضر غيرهم كما يشعر به التعبير باللام الظاهرة في الغاية والنفع. لا المراد تصديقهم في ترتيب جميع آثار الخبر كما هو المطلوب في باب حجية الخبر. ويشهد لذلك انه صدّق النمام بانه لم ينم عليه في الوقت الذي اخبره الله تعالى بانه نمّ عليه، فلا معنى لتصديقه الا عدم ترتيب آثار النميمة الشخصية، فالتصديق ههنا بمعنى التصديق الوارد في الخبر:«يا ابا محمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك، فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال قولا وقال لم اقله فصدّقه وكذّبهم»[2] يراد به التاكيد على جهة اخلاقية اجتماعية.

والامر اوضح من ان يحتاج الى مزيد بيان، فلاحظ.

وخلاصة الكلام: انه لم يثبت لدينا من الايات الكريمة حجية خبر

---

(١) سورة التوبة، الآية: ٦١.

(٢) الكافي ٨ / ١٤٧. الحديث: ١٢٥.

الواحد. فالتفت.

واما السنة الشريفة: فقد ادعي وجود الاخبار الدالة ـ على حجية خبر الواحد ـ. ولا يخفى ان الاستدلال بكل واحد واحد لا محصل له، لانه دوري كما لا يخفى.

وانما الاستدلال بها بلحاظ تواترها، وليس المقصود من التواتر هو اللفظي منه، لعدم اتفاقها على لفظ واحد، بل المراد منه التواتر المعنوي، لاتفاقها على حجية خبر العادل او الثقة، او التواتر الاجمالي ـ كما ذكره صاحب الكفاية ـ للقطع الاجمالي بصدور بعض هذه الاخبار، فيؤخذ باخصها مضمونا للعلم بثبوته.

ثم اذا تكفل اخصها حجية ما هو اعم منه اخذ به.

وبنظير هذا البيان ومقداره اكتفى صاحب الكفاية[1].

واهمل المحقق الاصفهاني البحث في ذلك بالمرّه.

وقد اطال الشيخ (رحمه الله) البحث فيها، فصنف الروايات الى اصناف متعددة.

فمنها: ما ورد في الخبرين المتعارضين من الاخذ بالاعدل والاصدق والمشهور والتخيير عند التساوي[2]. مما يظهر منه حجية الخبر غير المقطوع صدوره.

ومنها: ما دل على ارجاع بعض الرواة الى بعض اصحابهم (عليه السلام) كارجاعه الى زرارة ومحمد بن مسلم وابان بن تغلب وزكريا بن آدم ويونس بن عبد الرحمن والعمري وابنه[3].

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٠٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) وسائل الشيعة ١٨ / ٧٥ باب: ٩ من ابواب صفات القاضي، الحديث: ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٨ / باب: ١١ من ابواب صفات القاضي، الحديث: ٤ و ١٩ و ٢٣ و ٢٧ و ٣٣.

ومنهـا: ما دل على وجوب الرجوع الى الرواة والثقاة والعلماء، كرواية الاحتجاج وغيرها[١].

ومنها: ما دل على الامر بحفظ الحديث وكتابته وتداوله[٢][٣].

اقـول: بعد ملاحظة جميع هذه النصوص ، لم نستطع ان نستفيد منها حجية خبر الثقة او غيره، كما ادعي.

فانّ العمـده التي يمكن ان يستفاد منها ذلك، هو طائفة الارجاع الى الثقات المعينين كزرارة وغيره، فانه يكشف عن حجية خبر الثقة، وما ورد من مثل: «لا عذر لا حد من موالينا في التشكيك فيما يرد به مناثقات شيعتنا»[٤]ـ اما ما دل على حسن حفظ الحديث وكتابته، فلا دلالة له بوجه على الحجية ـ اذ من المحتمل قريبا ان يكون الامر بذلك لاجل ما في الحفظ والكتابة والتداول من ابقاء الحق وحفظ الاحكام عن الزوال. واما ما دل على ترجيح احد المتعارضين فهو اجنبي عن افادة الحجية، وانما هو متفرع عن كون كل من الخبرين حجة في نفسه، ومع قطع النظر عن المعارضة . وهذه الطائفة ـ اعني ما دل على الارجاع الى بعض الثقات ـ لا تنفع في اثبات حجية خبر الثقة تعبدا.

بيان ذلك: ان وثاقة الشخص، بمعنى تحرزه من الكذب..

تارة: تحرز بالـوجدان بواسطة المعاشرة، او بواسطة شهادة من يطمئن بشهادته واصابتها للواقع.

واخرى: تثبت بواسطة حسن الظاهر الذي جعل طريقا للعدالة شرعا.

وثالثة: تثبت بشهادة البينة العادلة التي يجوز في حقها الاشتباه.

---

(١) وسائل الشيعة ١٨ / ١٠١ باب: ١١ من ابواب صفات القاضي، الحديث: ٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٨ / روايات باب: ٨ من ابواب صفات القاضي.

(٣) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٨٤ ـ الطبعة الاولى.

(٤) وسائل الشيعة ١٨ / ١٠٨ باب: ١١ من ابواب صفات القاضي، الحديث: ٤٠.

ولا يخفى ان اخبار الصنف الاول يلازم الجزم بصدقه وتحقق المخبر به لفرض انه ممّن يقطع بعدم كذبه، نعم قد يحتمل في حقه الاشتباه المنفي باصالة عدم الغفلة.

واما الصنفان الاخران فهما ممن يجوز في حقهما الكذب، اذ حسن الظاهر لا يلازم الوثاقة واقعا، وهكذا شهادة البينة بالنحو الذي عرفته.

وعليه، فالتعبد بالصدق وايجاد التصديق الذي هو واقع حجية الخبر المبحوث عنها إنما يصح بالنسبة الى الصنفين الاخرين لا بالنسبة الى الصنف الاول للاطمئنان بعدم كذبه كما هو الفرض .

وعليه، فلا معنى لحجية خبر الثقة بالمعنى الاول.

ومن الواضح ان موضوع الارجاع في رواياته من الصنف الاول، فان شهادة الامام (عليه السلام) بالوثاقة لمن يرجع اليه تلازم القطع بوثاقته لعدم جواز الاشتباه في حقه (عليه السلام)، فيكون من قبيل تحصيل الجزم بالوثاقة من المعاشرة.

وفي مثل ذلك لا يتوقف قبول قوله على التعبد، بل يجزم بصدقه بلا تردد، فالنصوص المزبورة لا تتكفل التعبد بخبر زرارة او غيره، بل تتكفل الارشاد الى وثاقته، فيترتب عليها القبول عقلا للجزم بصدقه لا تعبدا، فما نحتاج فيه الى التعبد بخبره لا تتكفلّه النصوص المزبورة.

وهكذا الحال في مثل: «لا عذر لاحد...»، لأنّ رواية الثقة مستلزمة للجزم، فلا يعذر تارك العمل بها عقلا، فهي لا تتكفل جعل الحجية لخبر الثقه اذ لا معنى لذلك ولا محصل له. هذا اولاً.

وثانيا: ان المشهور على ان خبر الواحد ليس حجة في الموضوعات، بل لابد فيها من قيام البينة ولعله لا ستنادهم الى خبر مسعدة بن صدقة الذي

فيه:« والا شياء كلها على هذا حتى يستبين لك او تقوم به البينة»[1].

وعليه، فالاخبـار عن الخبر لا يكون حجة، لانه خبر عن الموضوع لا الحكم الشرعي الكلي.

وليس في هذه النصوص ما يدل على حجية الخبر عن الواسطة، اذ كلها ظاهرة في حجية الخبر عن الحكم راسا ـ كما لا يخفى ـ.

وعليه، فالخبر الـواحـد عن الواسطة لا يكون حجة بمقتضى التزام المشهور بعدم حجية خبر الواحد عن الموضوع.

والاخبار التي بايدينا كلها من هذا القبيل، فلا تنفع هذه النصوص في اثبات حجيتها ـ لو سلمت دلالتها على الحجية في حد نفسها ـ.

وثالثا: ان هذه النصوص معارضة لما تقدمت الاشارة اليه من الاخبار المتواترة الدالة على عدم جواز العمل بالخبر غير العلمي، وانه لابد في العمل بالخبر من وجود شاهد عليه من كتاب الله تعالى شانه.

وجملة القول: انه لا نستطيع الجزم بحجية الخبر من هذه النصوص وما شاكلها. ولعلنا نعود الى تفصيل الحال اذا سمح لنا المجال انشاء الله تعالى.

واما الاجماع، فيقرب بوجوه:

الوجه الأول: الاجماع القولي الحاصل من تتبع فتاوى العلماء بحجية الخبر، او من تتبع الاجماعات المنقولة على الحجية، فانه يستكشف به به رضا الامام (عليه السلام) بذلك.

واستشكل فيه في الكفاية: بان فتاوى العلماء في حجية الخبر مختلفة من حيث الخصوصيات التي يعتبرونها فيما هو حجة، ومعه لا يمكن استكشاف رضا الامام (عليه السلام) لعدم اتفاقهم على امر واحد.

---

(١) وسائل الشيعة ١٢ / ٦٠، باب: ٤، الحديث: ٤.

نعم لو علم انهم يقـولون باجمعهم بحجية خبر الواحد في الجملة، ثم يختلفون في الخصوصيات المعتبرة فيه، بحيث يكون القول بحجية الخبر الخاص بنحو تعدد المطلوب لا وحدته ـ لو علم ذلك ـ، تم ما ذكر ولكن دون اثباطه خرط القتاد[١].

الوجه الثاني: اجماع العلماء العملي، بل المسلمين كافة على العمل بخبر الواحد في امورهم الشرعية.

واستشكل فيه في الكفاية بما استشكل في الوجه الاول، وبانه لم يعلم ان اتفاقهم على ذلك بما انهم متدينون، بل يمكن ان يكون بما انهم عقلاء[٢] فيرجع إلى..

الوجه الثالث: وهو قيام سيرة العقلاء من ذوي الاديان وغيرهم ممن لا يلتـزم بدين على العمل بخبر الثقة، واستمرت هذه السيرة الى زمان المعصوم (عليه السلام) ولم يردع عنه المعصوم، اذ لو كان لاشتهر وبان وعدم الردع يكشف عن تقرير الشارع للسيرةوامضائه لها،فتثبت حجية الخبر في الشرعيات.

وقد يستشكل بانه يكفي في ثبوت الردع وجود الآيات الكريمة الناهية عن العمل بغير العلم واتباع الظن، كقوله تعالى ـ في سورة الاسراء﴿**ولا تقف ما ليس لك به علم**﴾ وقوله تعالى ـ في سورة يونس ـ: ﴿ **وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا**﴾ فانها بعمومها تشمل هذه السيرة.

ورده صاحب الكفاية بوجوه ثلاث:

الاول: انها واردة لبيان عدم كفاية الظن في اصول الدين.

الثـاني: ان المنصرف من اطلاقها ارادة الظن الذي لم يقم دليل على حجيته واعتباره.

---

(١)و(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٠٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الثالث: ان تكفلها للردع عن العمل بخبر الواحد دوري، لان الردع عن السيرة بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة، وعدم التخصيص يتوقف على رادعية الآيات عنها والا لكانت مخصصة.

ثم اورد على نفسه: بان السيرة لا تصلح للتخصيص الا على وجه دائر ايضا، اذ تخصيص السيرة يتوقف على عدم الردع بها عنها، وعدم الردع يتوقف على تخصيصها للايات.

واجاب: بانه يكفي في اعتبار خبر الواحد بالسيرة عدم ثبوت الردع عنها، لا عدم الردع واقعا عنها، وتخصيص السيرة وان كان دوريا كالردع بالآيات، لكنه يكفي في عدم ثبوت الردع. فتدبر[1].

اقول: ما ذكره صاحب الكفاية بتمامه محل اشكال وتحقيق:

اما اصل قيام السيرة على حجية خبر الثقة ففيه : ان القدر الثابت من بناء العقلاء وعملهم هو العمل بخبر الثقة الذي يعلم بتحرزه عن الكذب بحيث يطمئن بخبره. وقد عرفت ان العمل بخبر مثل ذلك لا يحتاج الى التعبد، ولم يثبت في مورد من الموارد عمل العقلاء بخبر الثقة اذا لم يحصل لهم الاطمئنان بصدقه وكان احتمال الكذب في حقه موجودا.

اذن فلم تثبت السيرة على العمل بخبر الثقة تعبدا، بل على العمل به اذا اوجب القطع او الاطمئنان، وهو خارج عن محل الكلام.

واما دعوى ان الآيات الناهية عن العمل بالظن وغير العلم مختصة باصول الدين. فيدفعها: عدم الشاهد عليها اصلا بل يمكننا ان نقول بان القدر المتيقن من الآية الاولى فروع الدين، لورودها في سياق الآيات المتكفلة لجعل الاحكام. واما الآية الثانية، فصدرها وان كان ظاهرا في نفسه في اصول الدين،

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٠٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الا ان قوله تعالى قبل ذلك: ﴿أفمن يهدي الى الحقّ أحقّ أن يتبع أم من لا يهدّي إلاّ أن يهدى﴾، ظاهر في الفروع لظهور الاتباع في المتابعة في الاحكام والعمل، فيكون قرينة على ان المراد من الصدر وهو قوله: ﴿قل هل من شركائكم من يهدي الى الحق قل الله يهدي للحق...﴾[1]، هو الشريك في العبادة لا الخلق فيكون ناظرة الى العمل لا الاعتقاديات. ولو غضضنا النظر عن ذلك، فقوله تعالى: ﴿ان الظن لا يغني من الحق شيئا﴾، بمنزلة العلة للتوبيخ على اتباع الظن فيتمسك بعمومه، والمورد لا يخصص الوارد.

وبالجملة: فدعوى اختصاص الآيات باصول الدين بلا شاهد، بل الشاهد على خلافها.

واما دعوى انصراف الآيات الى الظن الذي لم يقم على اعتباره دليل، فلم يذكر لها شاهد مع ان المناسب لمقام الاستدلال ذلك.

وعلى كل فيمكن توجيهها باحد وجهين:

الاول: ان بناء العقلاء على كون الخبر علماً وطريقا الى الواقع يستلزم خروجه عن ما دل على النهي عن العمل بغير العلم، وان كان هو في الحقيقة من افراد غير العلم.

الثاني: ان العمل بخبر الواحد استنادا الى السيرة الارتكازية المعلومة يكون عملا بالعلم بلحاظ السيرة، وان كان بلحاظ نفسه عملا بغير العلم، فلا يكون العمل بالظن استنادا الى ما دل على حجيته من الامور القطعية عملا بغير العلم عرفا، وينصرف العموم المذكور عنه.

وفي كلا الوجهين نظر:

اما الوجه الاول: فلان نظر العقلاء ورؤيتهم تارة تكون بمعنى بنائهم

(١) سورة يونس، الآية: ٣٥.

واعتبارهم، واخرى باعتبار انكشاف ذلك الشيء واقعا لديهم، فاذا كانت رويّة العقلاء لكون الخبر طريقا من النحو الثاني صحت دعوى الانصراف، واما اذا كانت من النحو الاول فلا تصح دعوى الانصراف لان البناء على ان هذا علم لا يجدي في عدم شمول المفهوم له عرفا، الا ترى انه هل تصح دعوى انصراف: «لا تكرم الفاسق» عمن اعتبره العقلاء غير فاسق وكان فاسقا في الواقع؟ ولا يخفى ان بناءهم على كون الخبر علماً من النحو الاول لا الثاني، فانهم يعتبرونه علما لا انهم يرونه علما، فتدبر.

واما الوجه الثاني: فلأن المراد:

ان كان هو الاستناد الى سيرة العقلاء بنفسها ولو لم تقم حجة شرعية على امضائها. ففيه: انه لا معنى لا نصراف الآيات عن مثل ذلك بعد ان لم تكن السيرة القطعية حجة شرعا اذ اي دخل لهذه السيرة في رفع ظهور الآيات في النهي عن العمل بالظن، وهل هو الا نظير الاستناد الى امر علمي اجنبي عن حجية الظن وشؤونه؟.

وان اريد الاستناد الى السيرة التي قام الدليل على امضائها ـ وفائدة دعوى الانصراف حينئذ مع انها تشترك مع الالتزام بالعموم والتخصيص في الاثر، وهو رفع اليد عن عموم الآيات هو عدم ملاحظة النسبة بين الآيات الكريمة ودليل حجية السيرة شرعا بناء على الانصراف وخروج المورد عن موضوع الآيات الكريمة، بخلافه بناء على الالتزام بالعموم والتخصيص فتدبره ـ ففيه: انه قد عرفت ان الآيات الشريفة تتكفل حكما ارشاديا راجعا الى نفي حجية الظن راسا، فلو اخذ في موضوع الآيات الظن الذي لم يقم على اعتباره دليل كما يدعى كان من الضرورة بشرط محمول، اذ يكون مفاد الآيات: ان الظن غير الحجة ليس بحجة، وهو مستهجن جدا ومما لا محصل له اذن فالموضوع هو طبيعي الظن بجميع افراده.

واما دعوى ان رادعية الآيات عن السيرة على حجية خبر الواحد لا تثبت الا على وجه دائر. فيدفعها وجهان:

الاول: ان التخصيص لا يتحقق الا بقيام الدليل على الحكم الخاص، فهو يتقوم بالوصول، فمع عدم ثبوت الحكم الخاص كان المرجح هو اصالة العموم كما هو الحال في كل عام شك في خروج بعض افراده عن حكمه ولم يقم دليل على الاخراج، فليس خروج الفرد عن الحكم العام في الواقع يكفي في رفع اليد عن العمل بالعموم كي يكون الشك فيه ملازما للتوقف عن العمل بالعام، بل لابد في ذلك من قيام الدليل، فاذا لم يقم الدليل على الاخراج كما فيما نحن فيه كان المتعين الرجوع الى العام، اذ لا دليل على الامضاء كما هو الفرض.

الثاني: ان الدليل المفروض فيما نحن فيه على الامضاء هو القطع بالتقرير وامضاء الشارع للسيرة العقلائية. ومن الواضح ان مجرد التشكيك في رادعية الآيات واحتمال رادعيتها يلازم عدم تحقق القطع فلا دليل على التقدير، ولا يمكن ان نقطع بعدم رادعية الآيات الكريمة الا بنحو دائر.

وتوضيح ذلك: ان حجية الخبر بالسيرة بوجهين:

الاول: بناء العقلاء على معذورية العامل بالخبر، كبنائهم على حجية الظن الانسدادي ومعذريته فانه يكفي في مقام الامتثال. وهذا لا يرجع الى ثبوت التقرير الشرعي.

الثاني: امضاء الشارع لبناء العقلاء، وهذا يستكشف بطرق متعددة.

احدها: انه اما ان يكون الشارع قد امضى بناء العقلاء او لا، فالاول هو المطلوب. والثاني محال بدون بيان الردع لانه اغراء بالجهل.

ثانيها: ان نفس عدم الردع ظاهر في تقريره، نظيره استكشاف تقريره من سكوته في سائر الموارد.

ثالثها: ما يظهر من المحقق الاصفهاني من ان الشارع رئيس العقلاء

وكبيرهم، فلابد ان يكون ديدنه دينهم[1].

رابعها: ان الغرض من التكاليف ايصال المكلفين الى المصالح وابعادهم عن المفاسد، فاذا فرض ان العمل بخبر الواحد كان طبيعيا للعرف والعقلاء اذا لم يردع عنه الشارع بحيث لا يتأتى في ذهنهم التوقف عنه، يعملون به بمقتضى طبعهم، فلو لم يردع عنـه الشـارع فامـا ان يكون مقررا لعمل العقلاء فهو المطلوب. والا استلزم فوات المصالح عليهم ووقوعهم في المفاسد بلا بيان منه، وهو خلف الغرض من جعل التكاليف. فنفس الغرض الذي يدعوه الى بيان التكاليف يدعوه الى بيان عدم الحجية لو لم يكن حجة بنظره.

وهذا الوجه امتن الوجوه.

وهذه الوجوه وان لم تكن خالية عن المناقشة..

لان الاول يندفع: بان الحكم بمعذرية الظن الانسدادي ومنجزيته لم يكن جزافا، بل كان يبتنى على مقدمات متعددة تسمى بمقدمات الانسداد، فما هي المقدمات الموجبة لحكم العقلاء بحجية الخبر في الاحكام الشرعية؟!.

واما الثاني فيندفع، بان الاغراء بالجهل انما يتم لو كان عدم الردع ملازما للقبول في نظر العقلاء، وهو عين المدعى الذي يحاول الاستدلال عليه، فتحقق الاغـراء بعدم الردع في طول استكشاف الامضاء من عدم الردع، فلا معنى لكونه من طرق استكشافه.

واما الثالث: فهو مجرد الدعوى، اذ ما الوجه في استكشاف التقرير من السكوت؟ ولا فرق بين هذا المورد وغيره.

واما الرابع: فهو في نفسه تام، لكن لا ينفع في اثبات المدعى اذ كون الشارع رئيس العقلاء لا يستلزم ان لا يخالف العقلاء في كل امر ونظر، فلعله

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٩١ ـ الطبعة الاولى.

يخالفهم في بنائهم على حجية الخبر، فما هو الدليل على ان ديدنه ديدنهم في حجية الخبر؟.

الوجه الاخير، متين جدا.

الاّ اننا لسنا بصدد اثبات احدها، وانّما يهمنا الاشارة اليها لنعرف كيفية حصول الدليل على التقرير أو على حجية الخبر.

وقـد ظهر ان ثبوت الحكم العقلي بالحجية او ثبوت الامضاء الشرعي معلق على عدم ثبـوت الردع من الشارع، وهو ينتهي الى الجزم بالامضاء او بالحجية العقلائية.

وعليه،فيظهر ان الدليل على التقدير هو القطع به، وهو يتحقق عند عدم ثبوت الردع، فالقطع بالامضاء معلق على عدم ثبوت الردع.

واذا كان الامر كذلك استحال تاثيره في عدم ثبوت الرادع، وحينئذ لم يكن ذلـك دافعـا لاحتمال رادعية الآيات، لان تحققه يتوقف على عدم ثبوت رادعيتها فكيف يتوهم منعه عن رادعيتها؟ فانه دور واضح.

يبقى شيء: وهو دعوى ان رادعية الآيات الكريمة تتوقف على عدم ثبوت الامضاء فاذا كان عدم ثبوت الامضاء ناشئا من الردع بها لزم الدور.

وهذه الدعوى واهية الاساس . الا ترى انه هل يتوهم نظير هذا التوهم في قاعدة قبح العقاب بلا بيان. فيقال: ان البيان يتوقف على عدم ثبوت قبح العقاب، فلا يصلح لرفع قبح العقاب؟. فان ما نحن فيه نظير قبح العقاب بلا بيان تماما، لما عرفت من ان حكم العقل بثبوت الامضاء الشرعي معلق على عدم البيان والردع. ثم انه هل يتوقف احد في عدم استكشاف رضا المالك ببيع داره من سكوته حال البيع مع مقارنته لبيان عام يدل على عدم رضاه بالتصرف في جميع ممتلكاته؟. فاي فرق بين الموردين وما نحن فيه.

وتحقيق الحـال في دفـع هذه الدعوى وحلّ مغالطتها: انك عرفت ان

التخصيص بمعنى رفع اليد عن العموم لا يتحقق بالامضاء بوجوده الواقعي، لانه من شان الدليل المصادم للعام ـ نعم، نفس الحكم العام يتضيق ثبوتا بخروج بعض الافراد لكنه لا يرتبط بالتمسك بالدليل الدال على العموم ـ اذن فما يصلح للتخصيص وما يتوقف التمسك بالعام على عدمه هو الدليل الدال على الحكم الخاص.

وقد عرفت ان الدليل على الامضاء الذي يمكن ان يفرض ههٰنا هو القطع به، وعرفت انه معلق على عدم ثبوت الردع، فاذا ورد عام يصلح للرادعية وتحقق احتمال الردع به لم يتحقق القطع بالامضاء قهرا، فلا دليل على التخصيص الواقعي، فكانت اصالة العموم بلا مزاحم، فلا يتحقق حينئذ القطع بالامضاء.

وبعبارة اخرى: ان العمل باصالة العموم لا يستلزم مخالفة الدليل، اذ يرتفع القطع بالامضاء تكوينا لارتفاع موضوعه، وهو عدم الدليل على الردع، كما هو شان الوارد بالنسبة الى المورود.

اما عدم العمل باصالة العموم، فهو اما ان يكون بلا وجه او على وجه دائر اذا استند الى ثبوت الامضاء لانّه ـ اعني ثبوت الامضاء ـ يتوقف على عدم العمل بالعموم. فما يقال في تقدم الدليل الوارد على المورود يقال بعينه ههٰنا.

اذن فالالتزام برادعية الآيات عملا باصالة العموم لا محذور فيه. وما ادعاه في الكفاية من استلزامه الدور كلام صوري لا حقيقة له كما بينّاه بوضوح.

وعليه فيتلخص اشكالنا على الاستدلال بالسيرة في وجهين:

الاول : عدم ثبوت السيرة صغرويا.

الثاني: ثبوت الردع عنها بالآيات الكريمة . فلاحظ.

وقد قرب المحقق الاصفهاني دورية تخصيص الآيات بالسيرة: بان الامر يدور بين ما هو تام الاقتضاء وما هو غير تام الاقتضاء، ولا يمكن ان يتقدم ما

هو غير تام الاقتضاء على ما هو تام الاقتضاء.بيان ذلك: ان العام حجة بالذات في مدلـوله العمومي لظهوره فيه، وتقديم الخاص عليه من باب تقديم اقوى الحجتين، بخلاف السيرة فان اصل حجيتها تتقوم بعدم الردع الفعلي، فمقتضى الحجية في السيرة اثباتا متقوم بعدم الردع الفعلي.

وعليه، فمقتضى الحجية في العام تام إثباتاً وهو الظهور، ولامانع عنه سوى السيرة التي يتوقف مانعيتها على تمامية اقتضائها، وهو يتوقف على عدم رادعية الآيات عنها، وعدم رادعيتها مع تمامية اقتضائها يتوقف على مانعية شيء ولا مانع سوى السيرة وهي لا تصلح للمانعية الا بنحو دائر كما عرفت.

ثم انه (قدس سره) ناقش هذا الكلام مبنى وبناء..

اما بناء فلانه انما يتم لو كان عدم تمامية الاقتضاء مستندا الى غير تاثير تام الاقتضاء، والا لكان صالحا للمزاحمة، وما نحن فيه كذلك، فان عدم تمامية الاقتضاء في السيرة مستند الى تاثير العام ورادعيته فعلا، فكل من تاثير العام والسيرة منوط بعدم تاثير الاخر، الا ان اناطة تاثير العام بعدم حجية السيرة من اناطة المشروط بشرطه، واناطة تاثير السيرة بعدم حجية العام من اناطة المقتضي بمقومه، وكلاهما في المنع عن فعلية التاثير على حد سواء.

واما مبناً، فلانه انما يتم لوكان للعقلاءفي موارد التخصيص بنـاءان بناء عام وبناء خاص فيقال بالعمل بالبناء العام حتى يثبت البناء الخاص ، وليس الامر كذلـك، بل هنـاك بناءان خاصّان احدهما في مورد الخاص والاخر يخالفه في غيرمورد الخاص .

وعليه، فحيث ان حجية العـام في مدلوله ببناء العقلاء، فلا يمكن ان يكون لهم بناء على العموم وبناء مخصص له على حجية خبر الثقة، بل لو ثبت البناء منهم على حجية خبر الثقة لم يكن منهم بناء على العموم بالمرة، بل البناء منهم راسا على العموم في غير مورد الخبر، فلا مقتضى للحجية في العام في مورد

خبر الثقة[1]. هذا ملخص ما ذكره (قدس سره).

وقد عرفت بما لا مزيد عليه تقريب دورية مانعية السيرة عن العموم بلا احتياج الى التقريب المزبور في كلامه، واعطاء المطلب صورة برهانية دقيقة اصطلاحية، وعرفت ايضا عدم دورية مانعية الآيات ورادعيتها عن السيرة.

واما ما ذكره اخيرا من المناقشه في مبنى كلامه، فهو غير سديد، لان عدم تعدد البناء العام والخاص من قبل العقلاء انما هو في مورد يتنافى فيه البناءان ولا يمكن الجمع بينهما فيقال: انه لم ينعقد البناء العملي العام راسا بل انعقد على غير الخاص .

اما مع عدم التنافي وامكان الجمع عملاً بينهما فلا موضوع لما ذكر .

وما نحن فيه من هذا القبيل، لان البناء على العموم يرجع الى البناء على ان مراد الشارع النهي عن مطلق الظن وعدم حجية جميع افراده، ومنها خبر الواحد ـ لانّ معنى اصالة الظهور هو تشخيص مرادالمتكلم من طريق الظاهر ـ.

وهذا البناء العملي منهم لا يتنافى بوجه من الوجوه ببنائهم العملي ـ بما انهم عقلاء ـ على حجية خبر الواحد .

وهذا واضح جدا فلا حاجة الى اطالة البيان فيه.

وقد نفى المحقق العراقي[2] والمحقق النائيني ـ على ما في تقريرات النائيني[3] ـ رادعية الآيات عن السيرة: بأن عمل العقلاء بخبرالواحد يرجع الى الغاء احتمال الخلاف بنظرهم ورؤيته علماً فلا تشمله آيات الردع عن غير العلم لخروجه موضوعا عنها وانصرافها عنه بعد عدم التفات العقلاء الى احتمال مخالفة الخبر للواقع. وقد اعترف الاول بعدم صحة دعوى دورية مانعية الآيات

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٩٢ ـ الطبعة الاولى.

(٢) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ١٣٧ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٣) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ١٩٥ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

عن السيرة لو اغمض النظر عن دعوى الانصراف وخروج السيرة موضوعا عن الآيات الكريمة.

وقد عرفت فيها تقدم تقريب دعوى الانصراف والمناقشه في ذلك، فلا نعيد وراجع ما تقدم تعرف عدم صحة هذه الدعوى لهذين العلَمين.

واما ما ورد في بعض الكلمات من دعوى حكومة السيرة على الآيات لاعتبار الخبر علما لدى العقلاء، فتترتب عليه آثاره[1]. ففيه:

اولا: انه يبتنى على تصور الحكومة في الدليل اللبي وذلك يبتنى على تفسير الحكومة بالتصرف بموضوع الدليل الاخر توسعة وضيقا نفيا او اثباتا، بحيث تشمل موارد اعتبار امر من افراد موضوع الحكم في الدليل الاخر الكاشف عن كون موضوع الحكم اعم من الفرد الحقيقي والاعتباري.

اما اذا فسرت بنظر احد الدليلين بمدلوله اللفظي الى الدليل الاخر وتكفّله شرح الدليل الاخر فلا مجال لتوهم حكومة الدليل اللبي المتكفل للاعتبار على الدليل اللفظي. وتحقيق ذلك في محله.

وثانيا: انه لو سلمت الحكومة بالنسبة الى الدليل اللبي، فلا معنى لحكومة الاعتبار العقلائي على الدليل الشرعي.

اذ اي وجه لترتيب او نفي الاثر الشرعي الثابت بالدليل على اعتبار العقلاء؟، فان الحكومة انما تصح اذا كان المعتبر هو جاعل الحكم نفسه، كي يقال ان مقتضى اعتباره كون موضوع الحكم الاعم من الوجود الحقيقي والاعتباري، اما اذا كان المعتبر غير جاعل الحكم فلا يصلح ذلك للحكومة. فاعتبار العقلاء الخبر علما لا يجدي في التصرف في الدليل الشرعي فلاحظ جيدا.

هذا تمام الكلام في الاستدلال بالسيرة.

---

(١) قد يستفاد من كلمات المحقق النائيني. كما انه صريح السيد الخوئي في دراساته. (منه عفي عنه).

وأما العقل، فقد استدل بوجوه:

الوجه الأول: ما اعتمده الشيخ(رحمه الله) سابقاً، وهو إنا نعلم إجمالاً بصدور كثير مما بأيدينا من الأخبار المتضمنة للأحكام، ومقتضى هذا العلم الأجمالي لزوم الاحتياط في جميع الأخبار وهو غير ممكن، فلا بد من العمل بمظنون الصدور لأنه أقرب الى الواقع من غيره.

وقد بين الشيخ(رحمه الله) بتفصيلٍ الوجه في تحقق العلم الاجمالي المذكور، وملخصه هو: ان ملاحظة اهتمام الرواة في رواية الحديث وضبطه والاهتمام في تدوينه والمحافظة عليه والتاكد من صحته توجب حصول العلم الاجمالي بصدور كثير من الأخبار التي بأيدينا.

وقد ذكر(قدس سره) شواهد متعددة على الاهتمام والضبط فلاحظها.

وقد استشكل الشيخ(رحمه الله) في هذا الوجه لأسباب ثلاثة:

الأول: ان وجوب العمل بالاخبار الصادرة انما هو لأجل اشتمالها على الاحكام الواقعية التي يجب امتثالها، فالعمل بالخبر الصادر من جهة كشفه عن حكم الله تعالى لا بما أنه خبر.

وعليه، فالعلم الاجمالي بصدور كثير من الاخبار يرجع في الحقيقة الى العلم الاجمالي بوجود تكاليف واقعية في ضمن هذه الاخبار، والعلم الاجمالي بوجود تكاليف واقعية لا يختص بالأخبار، بل نعلم إجمالاً أيضاً بوجود التكاليف في ضمن الأخبار وغيرها من الامارات الظنية كالشهرات والاجماعات المنقولة، ومقتضى هذا العلم الاجمالي اما الاحتياط ان امكن، أو العمل بكل ما يفيد الظن بالحكم الشرعي سواء كان خبراً ام غير خبر، فلا اختصاص للحجية الثابتة بهذا الظن بالخبر.

ثم إنه(قدس سره) تعرض الى نفي دعوى انحلال العلم الاجمالي الكبير ـ وهو ما كانت اطرافه مطلق الامارات الظنية خبراً كانت ام غيره ـ بواسطة العلم الاجمالي الصغير ـ وهو ما كانت اطرافه خصوص الأخبار ـ. ببيان: ان انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير انما يكون في صورة عدم بقاء العلم الأجمالي الكبير لو فرض انا عزلنا من أطراف العلم الأجمالي الصغير بمقدار المعلوم بالاجمال. أما اذا فرض بقاء العلم الاجمالي بين الباقي من اطراف العلم الاجمالي الصغير وسائر اطراف العلم الكبير لم يكن وجود العلم الاجمالي الصغير مؤثراً في انحلال العلم الاجمالي الكبير، فيكون الكبير منجزاً.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فانه لو عزلنا من الاخبار طائفة بمقدار المعلوم صدوره من الأخبار، كان هناك علم اجمالي بوجود احكام واقعية بين باقي الأخبار وسائر الامارات الظنية، وهذا أمر وجداني، إذ لا يستطيع أحد ان ينكر عدم مطابقة جميع هذه الاطراف للواقع.

إذن فالعلم الاجمالي الكبير لا ينحل بالعلم الاجمالي الصغير، فيكون منجـزاً، وقد عرفت أن أثره العمل بكل مظنون من الاحكام، دون خصوص الاخبار المظنونة الصدور.

الثـاني: ان مقتضى الوجه المذكور هو لزوم العمل بالخبر الذي يظن بمضمونه سواء كان مظنون الصدور أو لا، اذ عرفت أن جهة العمل بالخبر هو كونه مشتملاً على حكم الله الواقعي، وهو يقتضي كون المناط الظن فيه لا في الصدور.

الثالث: ان مقتضى هذا الدليل لزوم العمل بالخبر المثبت للتكليف دون النافي، كما انه يقتضي العمل به من باب الاحتياط، فلا ينهض لاثبات الحجية بنحو يصلح الخبر لمصادمة ظواهر الكتاب أو السنة القطعية. والمقصود في حجية الخبر هو اثبات كونه دليلاً متبعاً في قبال الأصول اللفظية والعملية، وسواء كان

مثبتاً للتكليف أو نافياً له.

هذا ما ذكره الشيخ في تقريب هذا الوجه والاستشكال فيه[١].

وقد نقله صاحب الكفاية بنحو لا يرد عليه الوجهان الأولان من الوجوه التي ذكرها الشيخ. فقرّ به: بانا نعلم اجمالاً بصدور كثير مما بأيدينا من الاخبار من الأئمة الاطهار بمقدار وافٍ بمعظم الفقه، بحيث لو علم تفصيلاً ذاك المقدار لأنحل علمنا الاجمالي بثبوت التكاليف بين الروايات وسائر الامارات الى العلم التفصيلي بالتكاليف في مضامين الأخبار الصادرة المعلومة تفصيلاً، والشك البدوي في ثبوت التكاليف في مورد سائر الامارات. ومقتضى ذلك لزوم العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة. واما النافي منها، فان كان على خلافه أصل يثبت التكليف لم يجز العمل به، بل يلزم الرجوع الى الأصل. وان لم يكن على خلافه اصل مثبت للتكليف جاز العمل به.

هذا ما افاده في الكفاية[٢].

ولوضوح الفرق بينه وبين ما أفاده الشيخ نشير اشارة اجمالية الى موارد الانحلال، فنقول: إن الأنحلال..

تارة: يكون بواسطة العلم التفصيلي بالمعلوم بالأجمال، وذلك هو الانحلال الحقيقي.

وأخرى: يكون بواسطة قيام امارة معتبرة على اثبات المعلوم بالاجمال في أحد الاطراف، وذلك يستلزم الانحلال الحكمي.

وهذان الموردان مما لا ريب في تحقق الانحلال بهما على أي مسلك من مسالك تنجيز العلم الاجمالي، نعم هو مسلم في الجملة، ويقع الكلام في جهاته من حيث تقدم العلم التفصيلي او تأخره او تقدم المعلوم او تأخره، وهو في محله.

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ١٠٢ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٠٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وثالثة: ينضم إلى العلم الاجمالي علم اجمالي آخر في بعض اطراف العلم الأول، كأن يعلم اجمالاً بوجود النجس في هذه الأواني الثلاثة، ويعلم اجمالاً بوجود النجس في اناءين منها. وانحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير محل اشكال، والذي اخترناه عدم الانحلال به، لان نسبة العلمين الى الاطراف المشتركة متساوية، فاجراء الأصول في جميع اطراف العلم الكبير يستلزم المعارضة.

ولو قيل بالانحلال فهو انحلال حكمي لا حقيقي كما لا يخفى.

والذي يذهب اليه الشيخ(رحمه الله) هو الانحلال، وقد جعل الضابط في تحقق الانحلال به هو: عدم زيادة المعلوم بالاجمال الكبير على المعلوم بالأجمال الصغير، بحيث كان المعلوم الكبير محتمل الأنطباق على المعلوم الصغير، وطريق معرفة ذلك هو ما تقدمت الاشارة اليه، من انه لو عزلنا من اطراف العلم الاجمالي الصغير بمقدار المعلوم بالاجمال، وضممنا باقي اطرافه الى باقي اطراف العلم الاجمالي الكبير، فان بقي لدينا علم اجمالي لم يكن المورد من موارد الانحلال، وإن لم يبق كان من موارد الانحلال.

وعليه، فاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال بالعلم الكبير على المعلوم بالاجمال بالعلم الصغير يكفي في تحقق الانحلال. وقد عرفت انه(قدس سره) ذهب الى ان ما نحن فيه مما لا ينطبق عليه ضابط الانحلال، بل ينطبق عليه ضابط عدم الانحلال، كما تقدم تقريبه.

إذا عرفت ذلك فنقول: ان الظاهر من صاحب الكفاية انه يلتزم بكبرى الانحلال بهذا الضابط الذي ذكره الشيخ(رحمه الله) ـ كما يشير اليه قوله: «بحيث لو علم تفصيلاً...»[1] ـ، وانما اختلافه مع الشيخ صغروي، بمعنى أنه

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٠٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

يرى ان المورد من موارد الانحلال وان ضابط عدم الانحلال لا ينطبق عليه.

إذن فلا بد من ايقاع الكلام في هذه الجهة ـ اما الكبرى فمحل الكلام فيها ليس هذا المقام، ونتكلم ههٰنا على تقدير تسليم الكبرى ـ لنعرف أن الحق مع الشيخ أو مع صاحب الكفاية.

وقد عرفت ان دعوى الشيخ(رحمه الله) في تطبيق ضابط عدم الانحلال فيما نحن فيه وجدانية، فانه اذا عزلنا طائفة من الأخبار بمقدار المعلوم صدوره بالاجمال، وضممنا باقي الاخبار الى سائر الامارات يحصل العلم الاجمالي بمطابقة بعضها للواقع، وهذا مما لا يمكن ان ينكره فقيه، إذ هل يستطيع أحد أن يدعي ان جميع هذه الامارات وباقي الأخبار غير مطابقة للواقع؟ كيف؟ وقد ادعي وجود العلم الاجمالي في خصوص الامارات غير الاخبار.

إذن فكيف يدعي صاحب الكفاية الانحلال مع تسليمه الكبرى وضابطها؟.

والذي نستطيع ان نقوله في ايضاح الوجه الذي التزم به صاحب الكفاية بالانحلال، مع فرض التزامه بثبوت العلم الاجمالي، مع عزل طائفة من الاخبار، وبه يخرج كلام صاحب الكفاية عن مجرد الدعوى الى كلام رصين متين، هو: ان عدم الانحلال لا يتقوم لمجرد وجود علم اجمالي مع عزل بعض اطراف العلم الاجمالي الصغير، بل يتقوم بوجود علم اجمالي زائد على ما هو المعلوم بالاجمال الصغير، بحيث لا يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال الكبير على المعلوم بالاجمال الصغير، وإلا فمع احتمال انطباقه ينحل العلم الكبير كما اشرنا اليه، وما نحن فيه كذلك، فان الذي لا يستطيع ان ينكره الفقيه بعد عزل طائفة من الاخبار هو وجود علم اجمالي بوجود حكم واقعي بين الاخبار الباقية وسائر الامارات، للعلم بمطابقة بعضها للواقع. ولكن هذا لا يستلزم بمجرده عدم الانحلال، بل الذي يستلزمه هو ان يكون هذا المعلوم بالأجمال مقداراً زائداً على المعلوم

بالاجمال الذي عزلنا طائفة من الاخبار بمقداره، وهذا مما لا علم لدينا به، إذ نحتمل قريباً او بعيداً ان تكون تلك الامارات المطابقة للواقع متفقة في المضمون مع الاخبار الصادرة المتضمنة للتكاليف ولا علم لدينا بان من الامارات التي ليس على طبقها خبر صادر اصلاً ما هو موافق للواقع ومصادف له، فتطبيق ضابط عدم الانحلال فيما نحن فيه ناشئ من الخلط بين العلم بمطابقة بعض الامارات وباقي الاخبار للواقع وبين العلم بثبوت تكليف زائد بينها على المقدار المعلوم بالاجمال بين الاخبار من التكاليف. والذي ينفعهم هو الثاني دون الأول، والموجود هو الأول دون الثاني. إذن فالمعلوم بالاجمال الكبير محتمل الانطباق على المعلوم بالاجمال الصغير فيما نحن فيه، فلا يكون العلم الاجمالي الكبير منجزاً، بل دعوى الانحلال دعوى صحيحة.

وقد أخذ صاحب الكفاية هذه الجهة في ضمن الدليل، فلا يرد عليه الوجه الأول من وجوه الشيخ.

وأما الثاني من الوجوه، فهو يرد على الاستدلال بالتقريب الذي ذكره الشيخ له من لزوم العمل بمظنون الصدور بلحاظ تطبيق مقدمات الانسداد في الاخبار، ولكن صاحب الكفاية لم يذهب الى ذلك، بل ذهب ـ في تقريبه ـ الى لزوم العمل بجميع الأخبار المثبتة، فلا موضوع للوجه الثاني من ايرادات الشيخ حينئذ.

وأما الوجه الثالث، فقد اتفق صاحب الكفاية مع الشيخ فيه، فهو اشكال مشترك الورود على كلا التقريبين، وهو ما عرفت من ان هذا الدليل لا ينهض على إثبات حجية الخبر بالمعنى المطلوب في باب الحجية من صلاحيته لتقييد المطلقات وتخصيص العمومات وغير ذلك. بل اذا كان هناك اطلاق ينفي التكليف جاز العمل به في قبال الخبر المثبت له في بعض افراده وبالعكس، بل يلزم العمل بالأصل العملي اذا كان مثبتاً للتكليف ولو كان على خلافه خبر

ينفيه، إذ لزوم العمل بالاخبار من باب الاحتياط وهو لايؤسس الحجية بالمعنى المطلوب.

ثم ان الشيخ ذكر لزوم العمل بالخبر المثبت دون النافي في ضمن الاشكال على هذا الدليل، ولكن صاحب الكفاية جعله من متممات الدليل. فالتفت.

ثم ان ما ذكره صاحب الكفاية من الترديد في جريان الاستصحاب المثبت للتكليف في قبال الخبر النافي له لا يرجع الى الترديد في الكبرى، بل يرجع الى الترديد في الصغرى، وهي انه هل المورد من موارد جريان الاستصحاب او من موارد عدم جريانه، نظراً للاختلاف الواقع في جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي، وان عدم جريانه لقصور المقتضي أو لوجود المانع؟. فلاحظ.

هذا تحقيق الحال في هذا الوجه.

وقد أطال المحقق النائيني الحديث فيه مما لا يهم التعرض اليه لعدم دخله الكبير فيما نحن فيه.

ويظهر من صدر كلامه عدم تسليم دعوى الانحلال، ومن ذيله تسليم دعوى الانحلال، وهو تهافت واضح. فراجع كلامه[١].

الوجه الثاني: ما نسب الى صاحب الوافية مستدلاً به على حجية الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة ـ كالكتب الأربعة ـ مع عمل جمع به من دون رد ظاهر له، وهو: انا نقطع ببقاء التكاليف الى يوم القيامة ولا سيما بالأصول الضرورية، كالصلاة والزكاة والحج والمتاجر ونحوها، مع ان جل شرائطها واجزائها وموانعها لا تثبت الا بالخبر غير القطعي، بحيث انا لو تركنا العمل بخبر الواحد لقطعنا بخروج حقائق هذه الأمور التي نأتي بها عن حقيقتها

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٢ / ١٩٩ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

الواقعية، فنعلم اجمالاً بثبوت الاجزاء والشرائط في ضمن هذه الاخبار[١].

واستشكل الشيخ (رحمه الله) فيه لسببين:

الأول: ان العلم الاجمالي بوجود الاجزاء والشرائط حاصل بملاحظة جميع الأخبـار لا خصوص الاخبار المشروطة بما ذكر، وهو غير منحل بالعلم الاجمالي بوجودها في خصوص هذه الأخبار، لعين ما تقدم بيانه في الوجه الأول من وجوه الاشكال على الدليل الأول. فاللازم هو ملاحظة العلم الاجمالي الكبير والعمل بما يقتضيه حكم العقل بالنسبة اليه[٢].

وأورد عليه في الكفاية بما تقدم من: ان العلم الاجمالي الكبير يحتمل ان يكون المعلوم به منطبقاً على المعلوم بالعلم الاجمالي الصغير، ولذا لو علم بما هو الصادر من بين الاخبار المخصوصة انحل العلم الاجمالي الحاصل بين جميع الاخبار.

وعليه، فيكون العلم الاجمالي الصغير موجباً لانحلال العلم الكبير[٣].

ولا يخفى ان دعوى الانحلال تتوقف على ان يكون المعلوم بالاجمال الصغير بقدر الكفاية بحيث لا يعلم بوجود اجزاء اخر او شرائط في ضمن غيرها من الاخبار، كما اشار الى ذلك في الكفاية. وهذا أمر وجداني يختلف باختلاف الانظار. فالتفت.

الثاني: ان مقتضى هذا الوجه هو لزوم العمل بالخبر المثبت للجزئية او الشرطية دون النافي لهما .

وذكر صاحب الكفاية: أن الأولى الايراد عليه، بان مقتضاه الاحتياط

---

(١) الوافية / ٥٧.

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ١٠٥ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٠٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

بالعمل بالاخبار المثبتة اذا لم يقم على خلافها دليل معتبر من عموم أو إطلاق[1]، وليس مقتضاه حجية الخبر بالمعنى المرغوب بحيث يكون صالحاً لمصادمة دليل آخر على خلافه فيقيده أو يخصصه أو غير ذلك. كما لا يجوز العمل بالخبر النافي إذا كان في قباله دليل على الجزئية او الشرطية ولو كان ذلك الدليل أصلاً عملياً، إذ لا يثبت هذا الوجه حجية الخبر بنحو يرفع موضوع الأصل، بل العمل به من باب الاحتياط وهو لا يتصور في موارد النفي .

وما ذكره صاحب الكفاية متين جداً فلا بأس بالالتزام به.

الوجه الثالث: ما نسب الى المحقق التقي صاحب الحاشية على المعالم[2].

وملخص ما أفاده (قدس سره) ـ كما ذكره صاحب الكفاية ـ: انا نقطع باننا مكلفون بالرجوع الى الكتاب والسنة الى يوم القيامة ولزوم العمل بهما. فإن تمكنا من الرجوع اليهما بنحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه تعين ذلك، وإلا فلا محيص عن الرجوع الى الظن بالصدور أو بالاعتبار[3] .

وناقشه الشيخ (رحمه الله) بما محصله: ان المراد بالسنة إن كان نفس قول المعصوم وفعله وتقريره، فلزوم الرجوع اليها لا يختص بما اذا ثبتت بالخبر، بل بكل طريق من الطرق، فاذا لم يمكن العلم بها تعين الرجوع الى كل ما يحصل الظن بها خبراً كان أو غيره من الامارات الظنية، فيكون مرجع ما ذكره الى دليل الانسداد. وان كان المراد بالسنة الاخبار الحاكية عن قول المعصوم أو فعله أو تقريره، فهو مضافاً الى انه خلاف الاصطلاح، راجع الى الوجه الأول، إذ العلم

---

(١) والوجه فيه: ما يقرر في مبحث العلم الاجمالي من انه اذا قام على بعض اطرافه بالخصوص دليل جاز العمل به ولو كان ذلك الدليل من الاصول العملية، ولا يقتضي العلم الاجمالي نفيه، وسيأتي توضيحه في محله انشاء الله تعالى (منه عفي عنه).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. هداية المسترشدين / ٣٩٧ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٠٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

بلزوم الرجوع الى الاخبار ولو لم يحصل العلم منها برأي المعصوم (عليه السلام) انما هو لأجل العلم الاجمالي بصدور بعضها فيرجع الى الوجه الأول، واذا كان منشؤه العلم الاجمالي بمطابقة بعضها للاحكام الواقعية رجع هذا الوجه الى دليل الانسداد.

وخلاصة المناقشة: انه على تقدير يرجع الى دليل الانسداد، وعلى تقدير آخر يرجع الى الوجه الأول، فليس هو وجهاً مستقلاً في قبال الوجوه الأخرى[1].

واستشكل صاحب الكفاية فيما ذكره الشيخ: بان مراده يمكن ان يكون شقاً ثالثاً لا يرجع كلامه معه لا الى دليل الانسداد ولا الى الوجه الأول، وهو ثبوت العلم الاجمالي بلزوم الرجوع الى الروايات في الجملة الى يوم القيامة. وبعبارة أخرى: ثبوت العلم الاجمالي بحجية بعض الروايات من دون تمييز، فينفصل كلامه عن دليل الانسداد وعن الدليل الأول كما لا يخفى.

وقد تنظر صاحب الكفاية فيه ـ ونعم التنظر ـ: بان مقتضى هذا العلم الاجمالي ليس الرجوع الى الظن، بل لزوم الرجوع الى ما هو متيقن الاعتبار من بين الاخبار ـ لوجوده بينها جزماً كالصحيح الاعلائي مثلاً ـ، فان وفى انحل به العلم الاجمالي. وإلا اضيف اليه متيقن الاعتبار بالاضافة الى غيره كخبر الثقة مثلاً بالاضافة الى الضعيف، إذا كان هناك متيقن بالاضافة وبه ينحل العلم الاجمالي، ولو لم يكن متيقن بالاضافة، فاللازم الاحتياط بالعمل بالخبر المثبت اذا لم يقم على خلافه دليل، إذ لا ينهض هذا الوجه على اثبات حجية الخبر بالمعنى المرغوب المطلوب، بل ينهض على لزوم العمل به من باب الاحتياط فلا يصادم الدليل على خلافه. واما الخبر النافي فيجوز العمل به إذا لم يقم على

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ١٠٥ ـ الطبعة الاولى.

خلافه دليل على ما عرفت[1].

ونتيجة ذلك كله: انه لا دليل من العقل يقضي بحجية الخبر بالخصوص بحيث يصادم سائرالحجج المعتبرة، فالوجوه العقلية كغيرها من وجوه الاستدلال على حجية الخبر.

ويتحصل لدينا: انه لا دليل على حجية الخبر بالخصوص.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٠٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).



« حجية مطلق الظن »

ويقع الكلام بعد ذلك في حجية مطلق الظن.

وقد ذكر لاثباتها وجوه:

الوجه الأول: ان الظن بالتكليف يلازم الظن بالضرر على مخالفته، ودفع الضرر المظنون لازم.

أما الصغرى، فلأن مخالفة التكليف تستلزم العقوبة، كما تستلزم الوقوع في المفسدة بناء على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد، فالظن بالتكليف ملازم للظن بالعقوبة والمفسدة في مخالفته.

وأما الكبرى، فلحكم العقل بدفع الضرر المظنون، وحكمه بذلك لا يستند الى حكمه بالحسن والقبح، بل مع انكار التحسين والتقبيح العقليين يلتزم بثبوت لزوم دفع الضرر المظنون، إذ لا ينكر الاشعري ـ المنكرللحسنوالقبح ـ بان العاقل بما هو عاقل له التزامات خاصة في أعماله ولا تصدر منه اعمال سفهية، فهو لا ينكر ان العاقل لا يقدم على مظنون الضرر.

واستشكل صاحب الكفاية[1] في هذا الوجه بمنع الصغرى، فذهب إلى

---

(١) الخراساني المحقق السيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٠٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

ان الظن بالتكليف لا يستلزم الظن بالضرر على مخالفته.

أما العقوبة، فلانها لا تترتب على مجرد مخالفة التكليف الواقعي، بل هي تترتب على المعصية، وهي لا تتحقق إلا اذا كان التكليف منجزاً عقلاً. إذن فالظن بالتكليف لا يلازم الظن بالعقوبة على مخالفته.

ثم ذكر انه قد يقال: إن العقل كما لا يستقل بتنجز التكليف بمجرد الظن به لا يستقل بعدم العقاب على مخالفته، فتكون العقوبة محتملة، فيكون المورد من موارد دفع الضرر المشكوك، ودعوى لزومه قريبة جداً.

ولكن هذا القول لو سلم، فهو يرجع الى إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولزوم الاحتياط لعدم المعذّر، وهو أجنبي عن حجية الظن، بل هو قول بلزوم الاحتياط. وهذا لم يذكره صاحب الكفاية.

وأما المفسدة، فلوجهين:

أحـدهما: انكار لزوم تبعية الحكم للمصلحة أو المفسدة في متعلقه، بل يمكن ان يكون تابعاً لمصلحة فيه وهي تستوفى بمجرد الجعل.

والآخر: ان التكليف انما ينشأ عن مصلحة او مفسدة في متعلقه نوعية لاشخصية، ولـذا كانت بعض الـواجبـات تستلزم اضراراً شخصية، كالجهاد والزكاة، كما ان بعض المحرمات تستلزم منافع شخصية، كالسرقة والغصب. فلاحظ.

الوجه الثاني: انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح.

وأورد عليه: بانه انما يتم لو فرض عدم قيام الحجة على خلاف الظن، وفرض ايضاً لزوم العمل وعدم جواز ترك العمل باجراء البراءة، وفرض أيضاً عدم امكان الجمع بين الاحتمالين أو عدم جوازه شرعاً، فهذا الدليل يتوقف على تمامية مقدمات الانسداد، وبدونها لا ينهض دليلاً على حجية الظن، فيرجع الى

دليل الانسداد.

الوجه الثالث: ـ ما عن السيد الطباطبائي (قدس سره) ـ: من انه لا ريب في وجـود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات، ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالاتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك ما يحتمل الحرمة كذلك، ولكن مقتضى قاعدة نفي العسر والحرج عدم وجوب ذلك كله لانه عسر اكيد وحرج شديد، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات لان الجمع على غير هذا الوجه باطل اجماعاً[1].

ويرد عليه: ان تمامية ما ذكر تبتني على ضم مقدمات اخرى اليه، كانسداد باب العلم والعلمي، وكعدم جواز الرجوع الى الأصول العملية أو التقليد. وإلا فمع عدم الانسداد ينحل العلم الاجمالي، ولا يلزم الاحتياط اذا جاز الرجوع الى البراءة أو غيرها من الأصول. ومع ضميمة هذه المقدمات يرجع الدليل الى دليل الانسداد. فلاحظ.

الوجه الرابع: دليل الانسداد.

وقـد ذكر في الكفاية: أنه مؤلف من مقدمات يستقل العقل مع تحققها بكفاية الاطاعة الظنية ـ حكومة او كشفاً ـ وبدونها لا يستقل العقل بذلك، وهي خمسة:

الأولى: تحقق العلم الاجمالي بثبوت تكاليف فعلية في الشريعة.

الثانية: انسداد باب العلم والعلمي الى كثير من هذه الأحكام.

الثالثة: عدم جواز اهمال الاحكام وعدم التعرض لامتثالها بالمرة.

الـرابعـة: عدم وجوب الاحتياط في اطراف العلم، بل عدم جوازه في

(١) كما في فرائد الاصول / ١١١ حكاية عن استاذه شريف العلماء (قده).

الجملة، وعدم جواز الرجوع الى الأصل في كل مسألة بملاحظتها بنفسها من براءة أو احتياط أو تخيير أو استصحاب، وعدم جواز الرجوع الى فتوى العالم بحكم المسألة.

الخامسة: بما ان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحٌ، يستقل العقل حينئذٍ بلزوم الاطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومة بالاجمال، إذ لو نسلك هذا الطريق بعد فرض انسداد باب العلم والعلمي، فاما ان نهمل الاحكام وهو ما نفي بالمقدمة الثالثة. أو نرجع الى الاحتياط التام أو الأصل في كل مسألة او التقليد فيها وهو ما نفي بالمقدمة الرابعة. أو الاكتفاء بالاطاعة الشكية والوهمية وهو ما نفي بالمقدمة الخامسة. فالتفت.

هذا ما افاده صاحب الكفاية في بيان دليل الانسداد[١].

وقد ألفه الشيخ (رحمه الله) من مقدمات أربعة باسقاط مقدمية وجود العلم الاجمالي بثبوت التكاليف الفعلية في الشريعة[٢].

وصححه المحقق النائيني: بأن الغرض من هذه المقدمة إن كان العلم بثبوت الشريعة وعدم نسخ أحكامها، فهو من البديهيات، نظير العلم بوجود الشارع. وان كان المراد العلم الاجمالي بثبوت التكاليف في الوقائع المشتبهة، فهو ليس من المقدمات، بل أحد الوجوه التي تبتني عليها المقدمة الثالثة ـ اعني عدم جواز الاهمال ـ[٣].

واستشكل المحقق الأصفهاني في حذف هذه المقدمة من قبل الشيخ (رحمه الله): بان اسقاطها إن كان لأجل عدم المقدمية، فمن الواضح انه لولاها لم يكن مجال للمقدمات الآخر إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع: وان كان

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣١١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ١١١ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٢ / ٢٢٦ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

لوضوح هذه المقدمة لدلالة سائر المقدمات عليها، فمن الواضح ان وضوحها لا يوجب عدم مقدميتها ولا الاستغناء بذكر الباقي عن ذكرها، وإلا كان بعضها الآخر كذلك، بل بعضها أوضح، هذا تمام كلامه[1].

ولعل مقصوده من البعض الأوضح هو المقدمة الثالثة ـ بحساب صاحب الكفاية ـ، فان عدم جواز اهمال الاحكام وعدم التعرض لامتثالها من الواضحات التي لا تقبل الانكار كما سيجيء.

ولا يخفى عليك ان هذا الحديث بين الاعلام اشبه باللفظي، فان دخالة وجود العلم الاجمالي بالاحكام وتأثيره في تمامية الدليل مما لا ينكر. انما البحث في ذكره مقدمة بالاستقلال وعدم ذكره كذلك، بل استفادته من طي الكلام وهذا المعنى ليس بمهم. ونستطيع ان نقول: ان الشيخ أخذ وجود العلم الاجمالي في جملة المقدمات، إذ فرض وجود الواقعيات التي لا يجوز اهمال امتثالها وفرض انسداد باب العلم والعلمي ملازم للعلم الاجمالي، ولولاه لما كان للمقدمات الاخرى موضوع ومجال.

نعم، يختلف الشيخ عن صاحب الكفاية في ان تنبيهه على العلم الاجمالي بالالتزام. بخلاف صاحب الكفاية فانه نص عليه مطابقة وصريحاً. والأمر سهل.

هذا، ولكن المحقق العراقي اعطى هذه الجهة من البحث أهمية، وذهب الى: ان أخذ العلم الاجمالي في جملة المقدمات ينتج ما لا ينتجه الغض عنه وإهماله من المقدمات.

فذهب (رحمه الله) الى: انه اذا فرض اخذ العلم الاجمالي كانت النتيجة هي التبعيض في الاحتياط لا حجية الظن ـ حكومة أو كشفاً ـ، بخلاف ما اذا لم يؤخذ العلم الاجمالي، فان النتيجة هي حجية الظن لا التبعيض في الاحتياط.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٩٩ ـ الطبعة الاولى.

وقد اطال المقرّر في بيان هذا المطلب، وملخص الذي ذكره في بيان عدم إمكـان الانتهـاء الى حجية الـظن لو أخذ العلم الاجمالي بالتكليف في جملة المقدمات، وانما النتيجة هي التبعيض في الاحتياط، هو: انه لو كانت النتيجة هي حجية الظن لزم الوقوع في محذورين:

الأول: ان العلم الاجمالي منجز لاطرافه، فقيام الحجة على بعض اطرافه محال لاستلزام ذلك تنجيز المنجز، مع ان المتنجز لا يتنجز ثانياً، فلا يمكن ان يكون الظن حجة في اطراف العلم الاجمالي، إذ المتنجز لا يتنجز.

الثـاني: ان الظن اذا كان حجة كان مستلزماً لانحلال العلم الاجمالي وارتفاعه، وهو مناف لفرض كونه مقدمة لحجية الظن، كما لا يخفى[1].

وهذان الوجهان مردودان، وذلك: لان المأخوذ مقدمة اما أنه يكون هو العلم الاجمالي بوجوده التكويني بلا لحاظ منجزيته. او يكون هو العلم الاجمالي المنجز.

فعلى الأول: يتّضـح ردّ الـوجـه الأول من وجهي الاشكال اللذين ذكرهما، إذ قيام الظن بما انه منجز وحجة على أحد الاطراف لا يكون من تنجيز المنجز، اذ لم يفرض التنجيز سابقاً على الظن.

وأما الوجه الثاني، فيندفع:

أولاً: بان قيام الحجة غير العلم يوجب انحلال العلم الاجمالي حكماً لا حقيقة فهو بعدُ على حاله.

وثانياً: لو سلم الانحلال الحقيقي بحيث لا يبقى للعلم الاجمالي بعد قيام الظن عين ولا أثر، فهو لا ينافي مقدمية العلم الاجمالي إذا كان سبب استكشاف حجية الظن هو العلم الاجمالي، نظير ما لو علم العبدأن عليه تكليفاً مّا، فكان

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ١٤٦ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

ذلك موجباً للفحص والتصدي الى معرفته، فان حصول اليقين وإن كان يرفع العلم الاجمالي السابق لكنه لا ينافي كونه مقدمة له بحيث لولاه لما حصل العلم التفصيلي.

والسر في ذلك كله: ان العلم الاجمالي يفرض مقدمة بوجوده الحدوثي لا الاستمراري فلا ينافي ذلك انحلاله بحجية الظن، لانه مقدمة لحجية الظن حدوثاً لا بقاء.

وعلى الثاني: فالمراد لا بد ان يكون هو التنجيز بلحاظ المخالفة القطعية لا بلحاظ الموافقة القطعية، إذ يلغو حينئذٍ فرض عدم جواز الاهمال مقدمة، لأنه مأخوذ في المقدمة الأولى كما يلغو أخذ المقدمة الثانية، لان المنجزية فرع انسداد باب العلم والعلمي. فلا بد ان يراد التنجيز في الجملة ولو بلحاظ المخالفة القطعية.

وهـو لو سلم ولم يناقش فيه: بان المأخوذ ذات العلم الاجمالي بلا قيد التنجيز أصلاً لعدم دخالته في النتيجة كما سيظهر في الكلام عن المقدمة الثالثة ـ لو سلم ذلك ـ لم ينفع في تمامية الوجهين المذكورين..

اما الأول: فلأن منجزية العلم الاجمالي بلحاظ حرمة المخالفة القطعية لا تنافي قيام المنجز على أحد أطرافه المعين، لان كل طرف بعينه لم يتنجز بالعلم كما لا يخفى.

وأما الثاني: فيندفع بما تقدم من ان العلم الاجمالي لا ينحل حقيقة، بل ينحل حكماً، وهو لا ينافي منجزية العلم الاجمالي في الجملة. وان العلم الاجمالي لو فرض انحلاله حقيقة لم يضر ذلك في كونه مقدمة، لانه مؤثر بوجوده الحدوثي لا البقائي. فلاحظ.

والنتيجة: ان ما ذكره (قدس سره) غير تام، وقد عرفت ضرورة فرض العلم بالاحكام، إذ بدونه لا موضوع لباقي المقدمات، كما هو واضح جداً.

ثم إنه لا بأس بالتنبيه على شيء، وهو: بيان الفرق بين التبعيض في الاحتياط وحجية الظن على الحكومة، حيث انكره المحقق النائيني والتزم بان معنى حجية الظن على الحكومة هو التبعيض في الاحتياط[1]، وقد اشار الى ذلك في بادي الأمر في البحث عن تعريف الأصول حول ما ذكره صاحب الكفاية من القيد الزائد فيه[2].

والظاهر ان الفرق واضح، فان التبعيض في الاحتياط يرجع الى العمل بالظن في مقام افراغ الذمة عن التكليف المنجز بواسطة العلم الاجمالي. وبتعبير آخر: هو متابعة العلم الاجمالي في بعض اطرافه وهو المظنونات خاصة.

أما حجية الظن، فهي ترجع الى اثبات التكليف المجهول بواسطة الظن وتنجزه على المكلف بطريقه.

والاثر العملي يظهر في جواز الاسناد والاستناد بناء على حجية الظن كسائر الحجج دون التبعيض في الاحتياط. كما يظهر في تقييد المطلقات وتخصيص العمومات المثبتة للتكليف بالظن النافي له بناء على حجية الظن، وليس كذلك بناء على التبعيض في الاحتياط.

نعم، هذا يتم لو فرض ان النتيجة هي العمل بالظن بقول مطلق حتى الظن بعدم التكليف، وإلا لم تظهر الثمرة العملية من هذه الجهة كما لا يخفى.

ثم إنه لا يخفى ان ايقاع البحث في توجيه كون هذا الدليل عقلياً واطالة الكلام في ذلك ليس بذي أهمية وأثر، فاغفال البحث عنه أولى. ويقع الكلام بعد ذلك في اثبات أو نفي كل مقدمة مقدمة.

أما المقدمة الاولى: فقد ذكر في الكفاية بانها وان كانت بديهية، لكن عرفت انحلال العلم الاجمالي بها في الأخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرين

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم اجود التقريرات ٢ / ١٣٥ ـ ١٣٦ الطبعة الاولى .

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ١ / ٢٨ ـ ٢٩ طبعة مؤسسة النسر الاسلامي .

(عليهم السلام) التي تكون فيها بأيدينا من الروايات الموجودة في الكتب المعتبرة، ومعه لا موجب للاحتياط إلا في خصوص ما في الروايات، وهو غير مستلزم للعسر، فضلاً عما يوجب الأختلال ولم يقم الاجماع على عدم وجوبه لو سلم قيام الاجماع على عدم وجوبه لو لم يكن انحلال[1].

ونظر صاحب الكفاية (قدس سره) الى بيان انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير الذي تقدم تحقيقه في الوجه الأول العقلي المستدل به على حجية خبر الواحد.

ولا يخفى ان المأخوذ في المقدمة الأولى هو العلم الاجمالي بوجوده التكويني، كما تقدم تقريبه في مناقشة المحقق العراقي، وحينئذٍ فنفي هذه المقدمة بوجود العلم الاجمالي الصغير المانع من تنجيز العلم الاجمالي الكبير ليس على ما ينبغي، اذ لم يؤخذ التنجيز في المقدمة كي يكون نفيه نفياً للمقدمية، إلا أن يكون مراد الكفاية تحديد دائرة المعلوم بالاجمال ومقداره لا نفي منجزية العلم الكبير، بل بيان أن المعلوم بالاجمال له حد خاص كي يكون موضوعاً للابحاث اللاحقة في سائر المقدمات.

ولا يخفى انه انما يتم اذا فرض انه يلتزم باستلزام العلم الاجمالي الصغير انحلال العلم الاجمالي الكبير حقيقة لا حكماً، وإلا فلا تتضيق دائرة المعلوم بالاجمال بوجود العلم الصغير، وانما يرتفع تنجيزه وهو خارج عن محل البحث.

هذا، ولكن ما ذكرناه من التوجيه يتنافى مع ذيل كلامه من بيان لزوم الاحتياط التام ومنجزية العلم الاجمالي عين الاخبار، لان ظاهره كون محط النظر منجزية العلم الاجمالي. إلا ان يقال: ان بيان ذلك استطرادي واستعجال في بيان نتيجة اختلاف المقدمة الاولى وتضييق دائرة المعلوم بالاجمال.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣١٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وأما المقدمة الثانية: فهي بالنسبة الى العلم لا تقبل الانكار بلحاظ زماننا، فان كل من يطلع على فروع الفقه وأدلته يحصل له اليقين بعدم انفتاح باب العلم فيه.

وأما بالنسبة الى العلمي، فقد بنى الشيخ (رحمه الله) تماميتها على عدم القول بحجية خبر الواحد الثقة. وإلا فمع الالتزام بحجية خبر الثقة لا تتم هذه المقدمة لوفائه بمعظم الفقه[1]. ومن هنا ذهب صاحب الكفاية الى انها غير ثابتة لنهوض الأدلة على حجية خبر يوثق بصدقه ـ ويريد به الأعم من كون السبب الوثاقة بالرواي أو الوثاقة بالصدور لأجل بعض القرائن ـ، وهو بحمد الله وافٍ بمعظم الفقه[2].

أقول: تقدم عدم تمامية الادلة لاثبات حجية خبر الواحد إلا اذا أحرزت وثاقته بالوجدان بحيث يحصل الوثوق والاطمئنان من خبره بصدور الحكم من المعصوم (عليه السلام).

وهذا المعنى لم نتفرد به فقد قربّه الشيخ في أواخر أدلة الحجية المتقدمة[3]. كما انه قد يظهر من عبارة الكفاية في هذا المقام[4].

إذن، فنحن متفقون على حجية الخبر المفيد للاطمئنان الذي هو حجة بلا كلام ـ بل عرفت فيما تقدم في بعض تحقيقاتنا ان حجيته على حدّ حجية القطع[5] ـ.

لكن الاشكال في الصغرى، فهل لدينا من الاخبار التي يطمئن بصدورها

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ١١٢ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣١٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ١٠٦ ـ الطبعة الاولى.

(٤) الخراساني المحقق التسيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣١٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٥) راجع ٤ / ١٨٦ من هذا الكتاب.

ما يفي بمعظم الفقه، كما يذهب اليه في الكفاية أو لا؟.

ولا يخفى ان ذلك يبتني على مزيد الفحص والسبر في الاخبار واحوال رواتها وحسن الظن في تعديلهم وتوثيقهم، وإلا فالأخذ بتوثيقهم من باب التعبد لا ينفع في حصول الوثوق بالخبر، كما عرفت ذلك في البحث عن دلالة السنة على حجية الخبر، فراجع.

إذن فنستطيع ان نقول ـ حيث ليس لدينا حسن الظن بالتعديل بالنحو الذي ينفي احتمال اشتباه الموثق لدينا وانما نأخذ به من باب التعبد ـ: بان هذه المقدمة ـ اعني إنسداد باب العلم والعلمي ـ ثابتة تامة.

أما المقدمة الثالثة: فهي قطعية لا تقبل التشكيك. واستدل عليها الشيخ بوجوه ثلاثة:

الأول: الاجماع القطعي على عدم جواز اهمال امتثال الاحكام بالمرة وصيرورتنا كالاطفال والمجانين.

وهذه المسألة لم تحرر في كتب الاعلام إلا أخيراً، فدعوى الاجماع تستند الى استفادة هذا الرأي من تصريحاتهم في بعض الموارد بحيث يقطع أنهم يقولون به لو فرض انسداد باب العلم والعلمي عندهم.

الثاني: استلزام الاهمال للمخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها بالخروج عن الدين. ومن الواضح ان الخروج عن الدين مما يقطع بعدم جوازه شرعاً.

الثالث: العلم الاجمالي المستلزم لتنجيز التكاليف المعلومة بين أطرافه، فلا يجوز ترك جميع الاطراف لاستلزامه مخالفة العلم الاجمالي المنافية مع فرض تنجيزه، مع غض النظر عن استلزام ذلك للخروج عن الدين[1].

وقد ذكر المحقق النائيني هذه الوجوه بعينها، والشيء الذي أراد ذكره،

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ١١٢ ـ ١١٥ ـ الطبعة الاولى.

هو: بيان اختلاف نتيجة دليل الانسداد باختلاف الوجوه. فاذا كان المستند لعدم جواز الاهمال الوجهين الأولين كانت النتيجة حجية الظن. واذا كان المستند هو الوجه الأخير كانت النتيجة هي التبعيض في الاحتياط[١].

أما صاحب الكفاية، فقد استدل على هذه المقدمة بالوجهين الأولين، ولم يستدل بالعلم الاجمالي لبنائه على انحلال العلم الاجمالي وعدم منجزيته لو جاز أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه ـ كموارد الاضطرار الى بعض الاطراف ـ، ولم يلتزم بالتوسط في التنجيز كما التزم به غيره.

ومن هنا أورد على نفسه: بان العلم الاجمالي اذا لم يكن منجزاً لم تصح المؤاخذة على مخالفته، إذ العقاب حينئذٍ يكون بلا بيان والمؤاخذة عليها مؤاخذة بلا برهان وذلك قبيح عقلاً بلا كلام.

وأجاب عنه: بان العلم باهتمام الشارع بالاحكام الواقعية يكون كاشفاً بطريق اللم عن ايجاب الاحتياط من قبل الشارع، فيكون منجزاً للواقع، وبه يرتفع موضوع قبح العقاب بلا بيان، ويكون العقاب على المخالفة عقاباً مع البيان[٢].

وقد يورد عليه:

أولاً: بان ايجاب الاحتياط بوجوده الواقعي لا يصلح للبيانية والتنجيز، وانما يكون كذلك بوجوده الواصل، واذا فرض صلاحية العلم باهتمام الشارع لايصال وجوب الاحتياط وكونه بياناً له، فهو صالح لبيان الواقع المجهول رأساً بلا احتياج الى توسيط وجوب الاحتياط.

وثانياً: أن إيجاب الاحتياط إن اريد به الاحتياط التام من جهة المخالفة

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٢ / ٢٣٢ ـ ٢٣٤ . طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣١٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

القـطعية والموافقة القطعية، فهو منافٍ لما يفرض في المقدمة الرابعة من عدم وجوبه أو عدم جوازه على ما سيأتي. وان اريد به الاحتياط الناقص ـ يعني الاحتياط من حيث المخالفة القطعية دون الموافقة القطعية ـ، فهو يتنافى مع مسلكه من عدم امكان التفكيك بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، فاذا لم تجب هذه لم تحرم تلك[1].

وثالثاً: ان فرض وجوب الاحتياط في هذه المقدمة يرفع موضوع المقدمة الرابعة التي يقع البحث فيها في العمل بالاحتياط أو الرجوع الى الأصول أو التقليد، إذ لا يبقى مجال لذلك أصلاً كما لا يخفى، لعدم الترديد في طرق الامتثال حينئذٍ، وهذا خلف الفرض، فلا بد من فرض المقدمة الثالثة بنحو يفسح المجال لسائر المقدمات لا بنحو يسد المجال عليها.

فالأولى أن يقال: ان مقتضى ما ذكر من الوجوه هو عدم جواز اهمال امتثال الاحكام والرجوع الى البراءة بقول مطلق، فالمقدمة الثالثة تتكفل اثبات هذه الجهة فقط.

أما ما هو المرجع والطريق في مقام الامتثال، فهذا هو محل الكلام في المقدمتين الأخيرتين.

والعمدة في هذه الايرادات هو الأخير. أما الايرادان الأولان، فهما قابلان للمنع.

أمـا الأول: فلأنه لا ملازمة بين صلاحية العلم بالاهتمام لبيان وجوب الاحتياط وصلاحيته لبيان الواقع، إذ المدعى انه يوجب العلم بوجوب الاحتياط مع أنـه لا يوجب العلم بالواقع، فصلاحيته لايصال وجوب الاحتياط لأجل سببيته للعلم به وهو ليس سبباً للعلم بالواقع كما لا يخفى.

---

(١) الاصفهاني المحقق السيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ١٠٠ ـ الطبعة الاولى.

وبعبارة أُخرى: وصول وجوب الاحتياط بالعلم به المسبب عن العلم بالاهتمام، ولا علم بالواقع ـ على الفرض ـ كي يكون منجزاً بلا إيجاب الاحتياط.

وأما الثاني: فلأن صاحب الكفاية لا يلتزم بالتفكيك المزبور بلحاظ العلم الاجمالي، بدعوى ان العلم الاجمالي إما ان يكون علة تامة للمنجزية، فكما تحرم المخالفة القطعية تجب الموافقة القطعية. واما ان لا يكون علة تامة للتنجيز، فكما لا تجب الموافقة القطعية لا تحرم المخالفة القطعية. أما إذا فرض عدم منجزية العلم الاجمالي واستفيد وجوب الاحتياط من دليل خارجي، فالمتبع في مقدار الاحتياط دليله، فقد يدل على الاحتياط التام وقد يدل على الاحتياط الناقص والتفكيك بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية، كما التزم بلزوم الصلاة الى جهة واحدة فقط مع اشتباه القبلة لمساعدة بعض الأدلة، ولكن بشرط ان لا يعلم خروج القبلة عن الجهة التي يصلي اليها، فالمخالفة القطعية محرمة مع عدم وجوب الموافقة القطعية. فلاحظ والتفت.

وعلى كل، فالذي تفيده هذه المقدمة عدم جواز اهمال الواقعيات وعدم التعرض لامتثالها رأساً.

وأما المقدمة الرابعة: فهي على ما عرفت تتكفل نفي الرجوع الى الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي. ونفي الرجوع الى الأصل في كل مسألة بملاحظتها نفسها. ونفي الرجوع الى فتوى المجتهد العالم بحكم المسألة.

فيقع الكلام في كل جهة من هذه الجهات..

أما الاحتياط التام: فان كان يوجب اختلال النظام ـ والأمر كذلك كما يظهر من مراجعة كلام الشيخ في هذا المقام[1] ـ، فلا كلام في عدم وجوبه. واما

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ١١٨ ـ الطبعة الاولى.

اذا كان يوجب العسر والحرج بلا اختلال في النظام، فقد يحتمل عدم وجوبه استناداً الى ما دل على نفي العسر والحرج.

ولكن صاحب الكفاية استشكل في ذلك، بل منعه، ابتناء على ما اختاره في مفاد أدلة نفي الحرج ونفي الضرر[١].

وبيان ذلك: ان الاحتمالات في مفاد أدلة نفي الضرر ونفي الحرج متعددة، وما يرتبط منها في المقام اثنان:

أحدهما: ما بنى عليه صاحب الكفاية من انهما يتكفلان نفي الحكم عن الموضوع الضرري أو الحرجي، فالمراد من الضرر والحرج الموضوع الضرري والحرجي، فيقصد نفي الحكم عنهما بلسان نفيهما[٢].

الآخـر: ما ينسب الى الشيخ من انهما يتكفلان نفي الحكم الضرري والحـرجي، بمعنى الحكم الناشئ من قِبَلِه الضرر والحرج، فهما يتكفلان نفي السبب بلسان نفي المسبب[٣].

وعليه، فقد ذكر في الكفاية: انه بناء على ما اختاره في مفاد دليل نفي الحـرج لا يكـون رافعاً لوجوب الاحتياط العقلي. وذلك لان موضوع الحكم الشرعي الواقعي لا يستلزم الحرج، ولذا لا يرتفع لو علم به، فلا ترفعه أدلة نفي الحرج، وإنما المستلزم للحرج هو الاحتياط والجمع بين محتملات التكليف، وهو ليس متعلقاً لحكم شرعي بل عقلي، فلا يقبل الرفع شرعاً.

أمـا بنـاء على المسلك الآخـر، فادلة نفي الحرج متكفلة لرفع الحكم الشرعي الواقعي، لان العسر ينشأ من قبل التكاليف المجهولة فيرفعها دليل نفي الحرج، وبرفعها لا يبقى مجال لقاعدة الأحتياط عقلاً لارتفاع موضوعها.

---

(١) الخراساني المحقق التسيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣١٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٨١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣١٤ ـ الطبعة الاولى.

ثم ذكر صاحب الكفاية: أنه اذا التزم بتحكيم أدلة نفي الحرج في المقام ورفع وجوب الاحتياط التام بواسطتها، لاوجه لدعوى استقلال العقل بلزوم الاحتياط في بعض الاطراف، بل لا بد من دليل آخر شرعي يقوم عليه[١].

وهذا أيضاً يبتني على ما التزم به في مبحث العلم الاجمالي من أنه إذا كان هناك ما يمنع من تنجيزه التام ـ كالاضطرار الى ارتكاب أو ترك بعض اطرافه ـ سقط عن المنجزية بالمرة، فيجوز ارتكاب أو ترك الطرف الآخر غير المضطر اليه[٢]. ولم يلتزم بالتوسط في التنجيز فيما نحن فيه كما ذهب اليه الشيخ[٣] جمعاً بين قاعدة الاحتياط ومقتضى العلم الاجمالي وبين دليل نفي العسر والحرج.

وقد استشكل المحقق النائيني في عدم ارتفاع وجوب الاحتياط العقلي اذا استلزم العسر والحرج، وقدّم لذلك مقدمة طويلة ذكر انها لرفع شبهة غرست في اذهان الطلاب منشؤها ما ذكره في الكفاية. وملخص ما استند اليه في تحقيق الاشكال وجهان:

الأول: ان العسر والحرج كالاضطرار الى بعض الاطراف، فكما أنه موجب لعدم وجوب الاحتياط التام في جميع الاطراف كذلك العسر والحرج. فلا يبتنى عدم وجوب الاحتياط التام على حكومة أدلة نفي الحرج على وجوب الاحتياط شرعاً.

الثاني: انه يمكن ان تكون أدلة نفي العسر والحرج حاكمة على وجوب الاحتياط العقلي. ببيان: ان وجوب الاحتياط الذي يحكم به العقل انما يحكم به لأجل رعاية التكاليف الشرعية، فاذا كانت رعايتها في حال الانسداد مستلزمة للعسر والحرج كانت أدلة نفيها مقتضية لعدم الزام العقل بالاحتياط التام،

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣١٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ١٢٤ و ٢٥٤ ـ الطبعة الاولى.

فتكون حكومتها على حكم العقل بالاحتياط من شئون حكومتها على الاحكام الشرعية، فان انتشار الاحكام الواقعية بين الاطراف الكثيرة ولزوم امتثالها هو الذي استلزم الحرج، فهو ينتهي بالآخرة الى الاحكام الشرعية(١).

وفي كلا الوجهين نظر:

أما الأول: فلما أفاده المحقق الأصفهاني من: ان القدرة لازمة في تنجز التكليف، فاذا اضطر الى أحد الاطراف اضطراراً عقلياً يخرجه عن حد اختياره امتنع تنجز التكليف في حقه لو كان فيما اضطر اليه، بل يحكم العقل بمعذوريته، وهكذا الحال لو اضطر الى غير معين، فان العقل يرخصه في اختيار احد الاطراف ويكون معذوراً لو صادف الحرام. وليس كذلك العسر والحرج، فانه ليس من شرائط التكليف أو التنجيز عقلاً، كما انها لا تستلزم رفع التكليف شرعاً لعدم كون متعلقه حرجياً، فلا يمتنع تنجز العلم الاجمالي اذا كان الاحتياط حرجياً(٢).

وأما الثاني: فلأن المقصود منه بيان ان أدلة نفي الحرج ترفع الحكم الناشئ من قبله الحرج، فهو ليس اشكالاً على صاحب الكفاية، لأنه خلاف مبناه، وقد أشار الى المبنى الآخر الملازم لحكومة أدلة نفي الحرج على قاعدة الاحتياط، فليس أمراً جديداً.

وإن كان المقصود منه بيان انها رافعة لوجوب الاحتياط حتى على مسلك صاحب الكفاية في مقادها. ففيه: ما عرفت ان ما يستلزم العسر هو الاحتياط وهو ليس موضوعاً لحكم شرعي كي يقبل الرفع شرعاً.

إلا أن يكون نظره الى ان وجوب الاحتياط وان كان عقلياً لكنه ناشئ

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٢ / ٢٥٤ ـ ٢٥٥. طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ١٠١ ـ الطبعة الاولى.

عما يقبل الرفع، لأنه لأجل مراعاة الأحكام الواقعية، وذلك يصحح رفع وجوب الاحتياط من قبل الشارع.

ولكن ذلك غير صحيح، لأن ما كان كذلك انما يصح رفعه ووضعه برفع منشئه ووضعه لا برفعه ووضعه مباشرة. لعدم قابليته للرفع الا بلحاظ رفع منشئه. والمفروض ان أدلة نفي الحرج لا تتكفل رفع الاحكام الواقعية لعدم العسر في متعلقاتها فيبقى وجوب الاحتياط على حاله.

هذا، ولكن الذي يرد على صاحب الكفاية: ان ما التزم به في مفاد هذه الأدلة له مجال في مثل: «لاضرر» ونحوها مما كان بهذا التركيب، ولكن نفي الحرج لم يرد بهذا اللسان أصلاً، وإنما ظاهر دليله مثل قوله تعالى:﴿**وما جعل عليكم في الدين من حرج** ﴾[1] ان المرفوع نفي الحكم الحرجي، فان: «من حرج» راجعة الى ما تعلق به الجعل، فقد أُخذ وصفاً للمجعول وبياناً له. إذن، فلو سلمنا لصاحب الكفاية مبناه في مثل دليل نفي الضرر فلا نسلمه في دليل نفي الحرج، لاختلاف لسان الرفع فيهما، فلا مجال لعطف أحدهما على الآخر. فالتفت.

هذا، ولكن الالتزام بذلك لا ينفع في رفع وجوب الاحتياط بدليل نفي الحرج ـ وان قاله صاحب الكفاية على ما تقدم ـ، وذلك لوجهين ذكرهما المحقق الأصفهاني:

الأول: ان العسر والحرج ليس في امتثال التكليف كي يكون التكليف مرفوعاً لكونه سبباً للامتثال الحرجي، وانما هو في تحصيل العلم بامتثال التكليف بالجمع بين محتملاته، وهو ليس من مقتضيات التكليف، وانما هو واجب عقلاً من باب ان اشتغال الذمة اليقيني يستدعي فراغها اليقيني لوجوب دفع الضرر المحتمل.

---

(١) سورة الحج، الآية: ٧٨.

الثاني: انه لو التزم بتحكيم ادلة نفي الحرج في مورد يكون العلم بامتثال التكليف مستلزماً للحرج، فما نحن فيه ليس كذلك، لأن كل تكليف في حد نفسه لا حرج في الجمع بين محتملاته في مقام تحصيل العلم بامتثاله، وانما الحرج في الجمع بين محتملات مجموع التكاليف وهو ليس من مقتضيات تكليف وحداني، اذ كل تكليف انما يقتضي الجمع بين محتملاته خاصة لاالجمع بينها وبين محتملات غيره، وليس مجموع التكاليف تكليفاً وحدانياً كي يرتفع لأجل الحرج في الجمع بين محتملاته، بل حاله حال تكاليف متعددة كان الحرج في امتثال مجموعها ـ كما لو عسر عليه صيام شهر رمضان كله ـ، فانه لا ترتفع جميع التكاليف بأسرها، بل اللازم امتثال كل واحد حتى يتحقق العسر فيسقط الباقي. فلاحظ[1].

ولا يخفى عليك ان المناقشة في حكومة دليل نفي الحرج على وجوب الاحتياط ليست بمهمة جداً، إذ الاحتياط التام يستلزم اختلال النظام ـ كما أشرنا اليه ـ، ومع ذلك يسقط وجوبه بلا شبهة ولا اشكال. وإنما تعرضنا لتفصيل بعض الكلام في ذلك مماشاةً للاعلام (قدس سرهم)، فالتفت.

وأما ما أفاده في الكفاية من: انه لو التزم بتحكيم أدلة نفي الحرج ونفي وجوب الاحتياط التام بها، فلا مجال للالتزام بلزوم الاحتياط في بعض الاطراف. فقد عرفت انه يبتني على مسلكه القائل بعدم التوسط في التنجيز ـ خلافاً للشيخ ـ، وهو محل كلام بين الاعلام، ونوكل تحقيقه الى محله في مباحث العلم الاجمالي[2].

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ١٠١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) راجع ٥ / ١٢٦ من هذا الكتاب.

تنبيه: في قاعدة نفي الحرج:

الملحوظ من كلمات الاعلام هٰهنا وفي غير مقام،المفروغية عن تمامية قاعدة نفي الحرج والعسر اثباتاً، وانه لا كلام لهم فيها، وإنما يقع البحث في لوازمها وشئونها.

ولكن الأمر الذي كان يجول في أذهاننا وتحقق لنا أخيراً، أن هذه القاعدة بهذا اللسان لا دليل عليها وإن كانت من الأمور المسلّمة لدى الفقهاء.

وبما انه لم يعقد لها في مباحث الأصول والفقه عنوان خاص لايقاع البحث فيها وإنما يشار اليها في بعض المباحث استطراداً، رأينا من المناسب التعرض لها في هذا المقام لورود ذكرها فيه ووقوع البحث عن تحكيمها وعدمه.

وتحقيق ذلك: ان ما يمكن الاستدلال به على ثبوت هذه القاعدة هو الكتاب، والسنة، والاجماع.

ولكن الأخير لا يصلح للاعتماد عليه في مثل هذه المسألة، لوجود ما يمكن ان يستند اليه الفقهاء في فتواهم، فلا يكون الاجماع تعبدياً.

يبقى الكتاب والسنة:

أما الكتاب: فما يستدل به على هذا المضمون - أعني نفي العسر والحرج - آيات ثلاث:

الأولى: قوله تعالى في سورة المائدة في آية الوضوء والغسل والتيمم: ﴿**ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون**﴾[1]. ومركز الاستدلال هو قوله تعالى: ﴿**ما يريد الله ليجعل**

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٦.

عليكم من حرج ﴾ وجه الاستدلال بها واضح لظهورها في نفي الحرج فيما يجعله الله تعالى.

وتحقيق الكلام في ذلك: إن صدر الآية الكريمة قوله تعالى: ﴿**يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين وان كنتم جنباً فاطهروا وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه ما يريد الله**﴾، وهي بحسب ظاهرها تتكفل بيان جهتين: أحداهما سلبية، وهي نفي وجوب الوضوء والغسل عند عدم وجدان الماء. والأخرى ثبوتية، وهي اثبات وجوب التيمم في هذا الحال. والفقرة المستدل بها على القاعدة ذكرت بمنزلة قاعدة كلية اريد تطبيقها فيما نحن فيه. فمن المحتمل ـ بدواً ومع قطع النظر عن صدر الآية وذيلها ـ:

ان تكون مرتبطة بالجهة السلبية، فتدل على نفي الحرج بقول مطلق وهو المدعى.

وأن تكون مرتبطة بالجهة الثبوتية، فلا تدل على المدعى، بل الذي تدل عليه حينئذٍ ان ما جعلته عليكم من وجوب التيمم أو وجوب الوضوء والغسل ووجوب التيمم عند عدم وجدان الماء لم يكن الغرض منه والداعي له هو الايقاع في الحرج، بل الداعي له غاية أخرى شريفة تستدعي الجعل ولو استلزم الحرج. ومن الواضح أنها على هذا الوجه لا تدل على القاعدة بالمرة، لانها ليست في مقام نفي الحكم الحرجي، بل في مقام تبرير جعل الأحكام الحرجية وأنه لغاية شريفة تدعو الى ذلك.

والذي نراه أن الآية الكريمة ترتبط بالجهة الثبوتية دون السلبية ـ لو سلم ظهورها في حد نفسها في ارتباطها بالجهة السلبية ـ، وذلك لوجوه:

الأول: ان وجوب الوضوء، مرتفع قهراً، لأن عدم وجدان الماء يسلب القدرة فلا يصح التكليف به، فلا معنى لبيان ارتفاعه بعدم جعل الحرج ورفعه.

الثاني: ان الاستدراك الذي يتضمنه قوله تعالى: **﴿ولكن يريد ليطهّركم﴾** ظاهر فيما ندعيه، إذ هو اثبات لما نفي بقوله: **﴿وما يريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾**، ومقتضى الظهور ان يكون النفي والاثبات واردين على موضوع واحد ومرتبطين بجهة واحدة. ومن الواضح انه لو كان المراد من الآية نفي وجوب الوضوء لأجل الحرج لم يكن معنى للاستدراك أصلاً لأنه لا يرتبط بالنفي بالمرة، بخلاف ما لو كان المراد ما ادعيناه فانه يكون الاستدراك لبيان الغاية الشريفة التي دعت الى جعل هذه الاحكام المشتملة على الكلفة، أو خصوص التيمم بلحاظ ان إمساس الوجه واليد بالتراب مما قد يكون شاقاً من الجهة النفسية على الطبع. فيكون المراد ـ والله العالم ـ، انه ليس الغرض من جعل هذه الاحكام هو ايقاعكم في الحرج، بل الغرض تطهيركم من الحدث. فيكون النفي والاثبات مرتبطين بجهة واحدة.

ومثل هذا الاستعمال شائع في العرف وكثير، فانه كثيراً ما يقول القائل لآخر عندما يطلب منه شيئاً ذا مشقة، إني لا اريد ان أتعبك وليس غرضي ايذائك ولكن الجهة الكذائية دعتني الى هذا التكليف والطلب. فحين يأمر الوالد ولده الصغير ان يذهب الى المرّبي الذي هو شاق على اكثر الاطفال، يقول له انه ليس غرضي ايذائك ولكن غرضي تأديبك وتعليمك ليحصل لك الرقي، الى غير ذلك من الدواعي الحسنة.

وبالجملة: هذا الاستدراك قرينة صريحة على ما نذهب اليه. فالتفت.

الثالث: إن قاعدة نفي العسر والحرج على تقدير استفادتها لا نظر لها الى الحكم الوارد مورد الحرج كالجهاد، كما لا نظر لها الى الحكم المقيد بعدم الحرج، فانها تتكفل نفي مثل هذين الحكمين، إذ دليل الاول مخصص للقاعدة.

والثاني مرتفع بعدم موضوعه، فلا حاجة الى دليل نفي الحرج، وهذا نظير ما يقال من ان دليل رفع الخطأ لا يتكفل رفع الحكم المختص بحال الخطأ ـ ككفارة قتل الخطأ ـ، ولا رفع الحكم المختص بحال العمد ـ ككفارة قتل العمد، او الافطار العمدي ـ، لارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه لا بدليل رفع الخطأ.

وإنما الذي تتكفله هذه القواعد هو رفع الاحكام الثابتة للاشياء بعناوينها الأولية ـ بحسب ادلتها ـ، بحيث لا خصوصية للعمد والخطأ ولا للحرج وعدمه في ثبوتها.

وعليه، نقـول: ان الفقهاء حملوا عدم وجدان الماء المأخوذ في موضوع وجوب التيمم في الآية على الأعم من عدم الوجدان العقلي والعرفي الذي يتحقق بما اذا كان استعمال الماء حرجياً. كما استظهروا من الآية الكريمة أخذ الوجدان في موضوع وجوب الوضوء، ويراد به الوجدان العرفي، يعني عدم العسر والمشقة في استعمال الماء، فوجوب الوضوء مقيد بعدم تحقق الحرج به، فبناء على هذا الاستظهار المشهور بين الفقهاء لا يكون مجال لتطبيق قاعدة نفي الحرج على نفي وجـوب الـوضوء، لان ارتفاع وجوب الوضوء عند تحقق الحرج بارتفاع موضوعه، وهو عدم الحرج، ولا يحتاج في بيان نفيه الى تطبيق القاعدة، نظير عدم شمول رفع الخطأ للحكم الثابت في مورد العمد وعدم الخطأ. فلاحظ.

الثانية: قوله تعالى في سورة البقرة في آية الصوم: ﴿**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسـر**﴾[1]. وجهة الاستدلال بها واضحة.

والتحقيق: أن صدر الآية هو قوله تعالى: ﴿**شهر رمضان الذي أُنزل فيه القرآن هدىً للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر يريد**﴾، وبعدها قوله تعالى:

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

﴿ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكـرون﴾

ولا يخفى ان الصدر اشتمل على جهتين: سلبية، وهي نفي وجوب الصوم عن المريض والمسافر. وايجابية، وهي اثبات وجوبه في عدة من ايام أُخر.

وقوله: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ يحتمل ارتباطه بجهة السلب، فتكون دالة على القاعدة المدعاة وان كل حكم يستلزم العسر مرفوع. كما يحتمل ارتباطه بجهة الايجاب، وانها في مقام بيان انه لم يجعل عليكم الصوم في عدة من أيام أُخر لأجل العسر، ولكن لغاية أخرى شريفة، ولعل الذي يشهد لذلك ـ لو لم ندعِ ظهورها فيه بملاحظة الصدر، وانه سبحانه في مقام تبرير جعل الصوم في ايام أُخر وعلى عدم رفعه بالكلية ـ قوله: ﴿ولتكملوا العدة﴾، فانه ظاهر في تعليل جعله في الأيام الأُخر، كما ان قوله: ﴿ولتكبروا على ما هداكم﴾ انما يتناسب مع جعل الحكم وتشريعه لا مع سلبه ورفعه كما لا يخفى.

هذا، مع ان رفع الصوم عن المسافر لا ينحصر بموارد الحرج في الصوم، بل صريح النصوص الكثيرة[1] وما عليه الفقهاء ومذهب الشيعة هو أن الصوم مرفوع عن المسافر مطلقاً استلزم الحرج أم لم يستلزم، بل الأمر كذلك في المرض الرافع للصوم، فانه لا يعتبر ان يكون الصوم حرجياً، بل يكفي احتمال الضرر ولو لم يلتفت اليه الانسان إلا بعد حين، بحيث لا تكون مباشرة الصوم حرجية.

وهذا يتنافى مع تطبيق الآية على الجهة السلبية والحكم السلبي، إذ هو أعم من الحرج، ولو سلم نظر الآية الى جهة السلب، فذلك يكون قرينة على ان المـراد بالآية بيان حكمة الرفع وهو العسر النوعي لا علته، فلا يستفاد منها قاعدة كلية تفيد نفي الحكم الحرجي.

ولو تنزلنا عن جميع ذلك وقلنا بان الآية ناظرة الى نفي الحكم الحرجي،

---

(١) وسائل الشيعة ٧ / باب: ١ من ابواب من يصح منه الصوم.

فلا إطلاق في الآية بحيث يستفاد منها قاعدة كلية في جميع الموارد، فتختص برفع الصوم عن المسافر والمريض، وان الله سبحانه يريد اليسر في هذا المورد بالخصوص. فتدبر.

الثالثة: قوله تعالى في سورة الحج:﴿ياايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون.وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة ابيكم ابراهيم هو سمّاكم المسلمين من قبل﴾[1]. وما يستدل به منها قوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ ووجه الاستدلال به واضح لا يحتاج الى بيان.

والتحقيق فيها: انه يحتمل ان يكون المراد منها ما قيل من نفي الحكم المستلزم للحرج ورفعه عن المكلفين.

ويحتمل ان يراد منها ما ذكرناه في سابقتيها من انها لبيان ان الغرض من الاحكام ليس جهة الحرج، وإنما الغايات المهمة الشريفة المترتبة عليها.

ولو سلمت انها في حد نفسها ظاهرة في الأول، فلا بد من رفع اليد عن ذلك، لأنها واردة في الجهاد، وهو من أظهر مصاديق الحرج، سواء اريد به جهاد الكفار أو جهاد النفس. وقد عرفت ان مثل هذا الحكم لا يرتفع بدليل نفي الحرج لو ثبتت قاعدته، كما لا يرتفع وجوب سجدتي السهو برفع النسيان.

وعليه، فلا يمكن ان يراد بالآية نفي الحكم الحرجي، وإلا للزم خروج موردها، وهو مستهجن، فتحمل على ما احتملناه من انها لبيان تبرير جعل هذه الاحكام المشتملة على الكلفة بخصوصياتها أو بمجموعها، وانه ليس المقصود ايقاع المكلفين في الحرج والمشقة، بل المقصود ايصالهم الى المصالح المجهولة لديهم.

---

(١) سورة الحج، الآية: ٧٧ و ٧٨.

ويؤكد ذلك تعقيب الآية الشريفة بقوله: ﴿ملة أبيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين من قبل﴾، فانه يتناسب مع مقام الترغيب في امتثال هذه الاحكام ولو كانت حرجية، وتبرير جعلها إذ هي مجعولة من قبل وهي ملة ابراهيم الحنيف الذي كانت العرب تكنّ له الاجلال والحب، فانه يقرب اطاعتها في النفوس. ولا يتناسب مع رفع الاحكام بواسطة الحرج، فان مثل ذلك لا يحتاج الى مزيد تعليل وترغيب، لأنه مما تقبله النفوس وتتقبله الأطباع.

هذا، ولكن يمكن ان يستظهر من الآية الشريفة بملاحظة الصدر والذيل معنى آخر، وهو: أن الله سبحانه وتعالى أمر أولاً بالركوع والسجود وعبادته وفعل الخير، ثم أمر بالمجاهدة في امتثال هذه الاحكام وعدم التواني فيها واتيانه على أصوله، فان ما جعله الله سبحانه ليس بحرجي، بل شريعة سهلة سمحة وهي ملة ابراهيم. فلا نظر في الآية الكريمة الى نفي الحكم الثابت بمقتضى دليله إذا كان مستلزماً للحرج، بل نظرها الى بيان ان دين الله سبحانه المجعول فعلاً واسع سهل ليس بحرجي، في قبال بعض الاديان السابقة التي كانت تتضمن الاحكام الشاقة التي يعسر تحملها.

إذن فلا دلالة لها على المدعى.

فان قلت: الوجه الأخير يكفي في استفادة نفي الحكم في مورد الحرج، وذلك لان جعله في مورد الحرج يتنافى مع المدلول المطابقي للآية، وهي كون الشريعة الاسلامية سهلة لا ضيق فيها، فنفي الحكم الحرجي يكون بالملازمة لا بالمدلول المطابقي كما هو مقتضى الاستظهار الأول.

قلت: بما انا نعلم بورود احكام في الشريعة في خصوص موارد الحرج كموارد الجهاد، بحيث لا يمكن الالتزام بارتفاعها في مورد الحرج، فيدور الأمر في عموم الآية بين حمله على بيان عدم الحرج في الدين بلحاظ نوع أحكامه وغالب تشريعاته بحسب غالب الموارد، بحيث لا يتنافى مع ثبوت بعض

التشريعات في موارد الحرج. وبين حمله على العموم الافرادي الذي يستتبع الحكم الحرجي وتخصيصه بالموارد التي يقوم الدليل فيها على ثبوت الحكم الحرجي بالخصوص، ولازم ذلك تحقق التعارض بينه وبين ما يدل على ثبوت الحكم مطلقاً في موارد الحرج وغيرها تعارض العامين من وجه.

ولو لم نستظهر من نفس لحن الآية الكريمة ـ ولو بملاحظة موردها لو اريد منه الجهاد المصطلح لا الجهاد في امتثال الأحكام ـ أنها واردة لبيان عدم الحرج بلحاظ النوع لا كل حكم حكم، فلا أقل من إجمالها وعدم ظهورها في احد الاحتمالين، ومعه لا ظهور للآية الكريمة في المدعى. فتدبر جيداً.

والذي يتحصل: انه لا دلالة للآيات الكريمة على قاعدة نفي العسر والحرج كما ادعي.

وأما السنة الشريفة: فعمدتها ما ورد فيها تطبيق الآية الأخيرة والاستشهاد بها بنحو لا يظهر منها أكثر مما استظهرناه منها أخيراً من تكفلها بيان سهولة الدين وعدم الضيق فيه. وقد عرفت ان هذا لا ينفع في اثبات المدعى.

واليك بعض هذه النصوص:

منها: رواية ابي بصير قال : «قلت لأبي عبد الله: انا نسافر، فربما بلينا بالغدير من المطر يكون الى جانب القرية فيكون فيه العذرة ويبول فيه الصبي وتبول فيه الدابة وتروث؟. فقال: ان عرض في قلبك شيء فقل هكذا (يعني افرج الماء بيدك) ثم توضأ فان الدين ليس بمضيق فان الله سبحانه يقول:﴿ ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾..»[(١)].

ولا يخفى ان الأمر الذي بيّنه(ع) هو طهارة الغدير وجواز الوضوء منه

---

(١) وسائل الشيعة ١ / باب: ٩ من ابواب الماء المطلق، حديث: ١٤.

لرفع ما يمكن ان يقع في قلب السائل من الاستقذار. ثم علّل ذلك بـ: «ان الـدين ليس بمضيق ان الله...». ومن الـواضح انه بيان لجعل هذه الأحكام وان الشريعة سهلة لا ضيق فيها كما قد يتخيل. فليس في تطبيق الآية نظر الا الى ذلك لا الى نفي حكم حرجي.

وهذا لا يختلف عن ظاهر الآية الأولى على ما عرفت.

ومنها: رواية الفضيل بن يسار عن أبي عبد الله(ع): «في الرجل يغتسل فينتضح من الماء في الاناء؟. فقال: لا بأس ﴿ ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾..»[1].

وهـذه الرواية كسابقتها، فان السائل يحتمل أن يؤثر اختلاط الماء بما استعمل في رفع الحدث الاكبر موجباً لعدم صحة الغسل منه، فنفاه الامام(ع) وبين انه لا بأس بالغسل منه، إما لعدم مانعيته او لعدم مانعية اختلاط هذا المقدار القليل منه، ثم استشهد بالآية الشريفة. ومن الواضح ان نظر الامام(ع) ليس الى رفـع الحكم في مورد الحرج، بل الى بيان عدم المانعية من رأس، وهو من الاحكام السهلة التي بنيت الشريعة عليها.

وهكذا الكلام في غيرهما من النصوص فلاحظها في مظانها .

وخلاصة الكلام فيها: ان دليل نفي العسر والحرج يتكفل ـ لو سلم ثبوته ـ رفـع الاحكام التي يكون لها مقتضي الثبوت بلحاظ دليلها.

وفي موارد هذه النصوص ليس هناك حكم كذلك بحيث يتكفل النص رفعه ويكون حاكماً على دليله، بل هي تتكفل اثبات حكم سهل أو بيان عدم ثبوت حكم متوهم الثبوت، ثم بيان ان ذلك مقتضى سهولة الدين وعدم الضيق فيه، وهذا أجنبي عن رفع الحكم في مورد الحرج.

---

(١) وسائل الشيعة ١ / باب: ٩ من الماء المضاف، حديث: ٥.

فلا يستفاد من النصوص أزيد مما يستفاد من الآية في حد نفسها، ولو أستدل ببعض النصوص الواردة في الصوم في السفر بانه رفع لمكان الضرورة لكان أولى من حيث الظهور في المدعى، لكن عرفت انها مما لا يعمل بها في موردها للنصوص الدالة على ان الصوم في السفر ساقط ولو مع عدم الحرج، فتحمل هذه النصوص على بيان الحكمة.

نعم، رواية عبد الاعلى مولى آل سام ظاهرة في رفع الحكم في مورد الحرج وان المراد بالآية ذلك، وهي روايته عن الصادق(ع) قال: « قلت لأبي عبد الله(ع): عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟. قال: يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل. قال الله تعالى: ﴿ ما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾ امسح عليه »[1].

ولكن هذه الرواية لا يمكن الاعتماد عليها، وذلك لان ما يستفاد من كتاب الله سبحانه هو رفع المسح على البشرة. أما المسح على المرارة، فلا تتكفله الآية الشريفة.

ودعوى: ان المسح الواجب يشتمل على جهتين: اصل المسح وهو إمرار اليد، وكونه على البشرة، فاذا تعذر أو عسر كونه على البشرة فلا يسقط أصل المسح.

تندفع: بان الظاهران الواجب واحد هو المسح على البشرة رأساً، لا أمران كما ادعي.

مع ان مقتضى وجوب المسح على البشرة الضمني ارتفاع الأمر بالوضوء بتعذر كونه على البشرة، لما ثبت في محله من ان رفع الأمر الضمني يرفع الأمر بالكل، فمن أين نستفيد بقاء الأمر بالوضوء والمسح على المرارة؟.

ودعوى: ان ذلك يستفاد من قاعدة الميسور المرتكزة في النفوس،

---

(١) وسائل الشيعة ١ / باب: ٣٩ من ابواب الوضوء، حديث: ٥.

فوجوب الوضوء الناقص يعرف من كتاب الله بضميمة قاعدة الميسور .

تنـدفـع: بان قاعدة الميسور لو سلمت، فهي إنما تتكفل تعلق الأمر بالباقي المتمكن منه ولا تثبت أمراً بأمر زائد عليه أجنبي عنه. إذن فالمسح على المرارة لا يستفاد من قاعدة الميسور، لأنه ليس من أجزاء الوضوء في حد نفسه.

هذا كله مع ضعف سند الرواية، فلا تصلح للاستناد اليها سنداً ودلالة. فتدبر.

ونتيجة ذلك: انه لا دليل على قاعدة نفي العسر والحرج بالمرة، فالتفت ولا تغفل.

ونعـود بعد ذلك الى الكلام فيما نحن بصدده، وهو العمل بالاحتياط الذي عرفت انكار صاحب الكفاية ارتفاع وجوبه بدليل نفي الحرج.

وقد نبّه الشيخ (رحمه الله) ههٰنا[1] على أمر يتلخص في: انه لو بني على نفي وجوب الاحتياط بالاجماع والعسر، فانما ينفى به الاحتياط التام في مطلق الاحتمالات المظنونة والمشكوكة والموهومة، أما لزوم الاحتياط الناقص بالمقدار الذي لا يستلزم العسر فلا يرتفع.

وعليه، فيلزم الاحتياط في مظنونات التكليف ومشكوكاته لاندفاع العسر بترك موهوماته.

ونتيجة ذلك: عدم الوصول الى حجية الظن، إذ لازم حجيته الرجوع في المورد الخالي عنه الى الأصل المقرر في تلك الواقعة مع قطع النظر عن العلم الاجمالي، وليس الحال كذلك على ما ذكرنا، إذ في المشكوكات لا بد من العمل بالاحتياط، لعدم استلزام ضمها الى المظنونات العسر والحرج.

وبالجملة: نتيجة رفع الاحتياط بواسطة العسر هو التبعيض في الاحتياط

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ١٢٤ ـ الطبعة الاولى.

بالنحو المذكور لا حجية الظن.

ثم أورد (قدس سره) أيضاً: أن رفع الاحتياط بواسطة نفي العسر حيث كانت نتيجتـه التبعيض في الاحتياط ـ ولو في خصوص المظنونات ـ لم يكن مستلزماً لحجية الظن بنحو ينهض لتخصيص العمومات الثابتة بالظنون الخاصة ومخالفة سائر الظواهر الثابتة بها، لأن العمل به من باب الاحتياط ومنجـزية العلم الاجمالي، وهو غير الحجية.

وقد أورد على نفسه: بأن ضم الاحتياط في المشكوكات الى المظنونات مستلزم للعسر أيضاً.

وأجاب: بانها دعوى خلاف الانصاف لقلة موارد الشك.

ثم احتمل دعوى الاجماع على عدم وجوبه في المشكوكات.

وذكر: بانها دعوى مشكلة جداً، وان تحقق الظن بها، لكن مجرد الظن لا ينفع ما لم يصل الى حد العلم.

ثم أوقـع البحث في اثبـات حجية مثل هذا الظن لانه ظن بالطريق وعـدمها، تحت عنوان: «ان قلت» و: «قلت». وفي بيان ذلك عبارتان احداهما منسـوبة الى السيد الشيرازي (قدس سره). وقيل إنه قرره عليها. وقد وقع النقض والابرام فيهما بما لا يهمنا التعرض اليه، ونكتفي بمجرد الاشارة.

والذي يهمنا هو ما أفاده اولاً من: ان التبعيض في الاحتياط غير حجية الظن، بنحو يعدّه اشكالاً على تامية مقدمات الانسداد واخلالاً بها. فانه يتنافى مع ما يذهب اليه المحقق النائيني من: إن مرجع حجية الظن على الحكومة الى التبعيض في الاحتياط . فالتفت. وليكن هذا على ذكر منك حتى ينفعك عند وصول الحديث عن نتيجة المقدمات.

ولا يخفى عليك: ان الالتـزام بتبعيض الاحتياط يبتني ـ كما صرح به (قدس سره) ـ على الالتزام بالتوسط في التنجيز الذي انكره صاحب الكفاية،

كما أشرنا اليه آنفاً. فنوكل الحكم بصحته وعدمها الى ما سنحققه في تلك المسألة في مباحث العلم الاجمالي. فانتظر.

هذا فيما يرتبط بالعمل بالاحتياط.

وأما **الرجوع الى الأصول** بحسب ما تقتضيه كل مسألة بحد ذاتها..

فالذي ذكره صاحب الكفاية من: انه لا مانع عقلاً من العمل بالأصول المثبتة من احتياط أو استصحاب مثبت للتكليف مع تمامية المقتضي لجريانها من حكم العقل أو عموم النقل.

ولاموهم لعدم اجراء الاستصحاب المثبت للتكليف، إلا ما ذهب اليه الشيخ (رحمه الله) من عدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي، بدعوى: ان شمول دليله لا طراف العلم الاجمالي يستلزم التناقض بين صدر دليل الاستصحاب وذيله، إذ مقتضى صدره ـ وهو: « لا تنقض» ـ حرمة النقض في كل من الاطراف، ومقتضى ذيله ـ وهو قوله: «ولكن تنقضه بيقين آخر» ـ وجوب النقض في بعضها، وبما أنه يعلم اجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعض اطراف الاستصحابات المثبتة للتكليف امتنع جريانها بناء على ذلك[1].

ولكن يندفع هذا الوهم: بان البناء المزبور لا يؤثر في عدم جريان الاستصحاب فيما نحن فيه، وذلك لأنه إنما يلزم فيما كان الشك في أطرافه فعلياً، أما اذا لم يكن كذلك، بل لم يكن الشك فعلاً إلا في بعض أطرافه وكانت الاطراف الأخرى مغفولاً عنها وليست بملتفت اليها أصلاً فلا يلزم ذلك، لأن مقتضى: «لا تنقض» هو حرمة النقض في خصوص الطرف المشكوك فعلاً دون غيره، لعدم تحقق الشك فيه من جهة الغفلة عنه، ولا علم بالا نتقاض في خصوص الطرف المشكوك كي يتحقق التناقض بين الصدر والذيل.

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٤٢٩ و ١٢٦ ـ الطبعة الاولى.

وما نحن فيه كذلك، لأن المجتهد في مقام استنباط الاحكام لا يكون ملتفتاً الى تمام الوقائع بأسرها، بل هو غافل عن اكثرها، فليس لديه شك فعلي إلا في بعض الاطراف التي لا يعلم بانتفاض الحالة السابقة فيها، فله إجراء الاستصحاب في كل واقعة لعدم تحقق المحذور المزبور بالنسبة اليه.

ثم التـزم بعد ذلك بجريان الأصول النافية لتامية المقتضي من حكم العقل وعموم النقل، وعدم المانع عقلاً من جريانها، لان المانع المتوهم هو محذور المخالفة العملية للعلم الاجمالي، وهو لا وجود له إذا فرض ان موارد الأصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلاً او نهض عليه علمي كانت بمقدار المعلوم بالاجمال فينحل العلم الاجمالي بها حكماً، بل يكفي ان تكون بمقدار لا يستكشف معه وجـوب الاحتياط شرعاً لقلة الموارد المتبقية بنحو لا يعلم اهتمام الشارع بها بحيث يجعل الاحتياط. هذا ما أفاده في الكفاية بالنسبة الى اجراء الأصول[1].

ونتيجة ما ذكره: أنه لا محذور في اجراء الأصول المثبتة وكذا النافية إذا انحل العلم الاجمالي ببركة العلم التفصيلي والظن الخاص والأصول المثبتة.

ثم ذكر (قدس سره): انه لو لم ينحل العلم الاجمالي بذلك كان خصوص موارد الأصول النافية محلاً للاحتياط، ويرفع اليد عنه كلاً أو بعضاً بمقدار رفع الاختلال أو العسر ـ على ما عرفت ـ لا مطلق محتملات التكليف[2]. انتهى ما أفاده.

وتحقيق الكلام: ان موارد الاشتغال والاستصحاب المثبت في الشبهات الحكمية في العبادات قليلة جداً، كمسألة الماء المتغير الذي يزول تغيره من قبل نفسه، ومسألة الجمعة والظهر، وغيرهما.

---

(١) الخراساني المحقق النسيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣١٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣١٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وأما في المعاملات، فان موارد الأصل الذي يثبت التكليف ـ وهو أصالة عدم ترتب الأثر المعبر عنها بأصالة الفساد ـ كثيرة إذا لم نرجع الى الاطلاقات العامة والخاصة والسيرة العقلائية في اثبات صحة المعاملة، وإلا كانت قليلة كما في العبادات.

وعليه، فنقول: إن ما ادعي من استلزام العمل بالأصول المثبتة للتكليف الحرج ليس بصحيح لقلة مواردها كما عرفت.

كما ان دعوى العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعض مواردها ممنوعة، إذ ما الوجه في ذلك بعد فرض قلة موارد الأصول، وما المانع من كون جميعها مطابقة للواقع؟.

وهكذا ما ادعاه صاحب الكفاية من انحلال العلم الاجمالي باجراء الأصول مع الضميمة، فان موارد الأصول المثبتة إذا كانت قليلة كيف ينحل بها العلم الاجمالي بثبوت التكاليف في العبادات والمعاملات؟.

وأما ما أفاده (قدس سره) من عدم منافاة العلم الاجمالي بالانتقاض لجريان الاستصحاب هنا ـ لو سلم منافاته في نفسه ـ. ففيه: ان المجتهد بعد انتهائه من استنباط الاحكام جميعها يحصل لديه علم بان بعض الاحكام التي اختارها استناداً الى الاستصحاب غير واقعية، فكيف يعمل بها أو يفتي على طبقها ليعمل بها مقلدوه؟. وهذا الاشكال واضح تعرض اليه الكثير.

وعليه، فقد ظهر انه لا مجال لجريان الاستصحاب فيما نحن فيه لو التزم بمنافاة العلم الاجمالي للأصول ولو كانت مثبتة اذا تحقق العلم بالانتقاض. كما ظهر أن إجراء الأصول المثبتة لا ينفع في حل العلم الاجمالي.

وعليه، فلا يمكن الرجوع الى الاصول النافية في مواردها لاستلزامه المخالفة العملية للعلم الاجمالي بالتكليف. فلاحظ.

وأما ما ذكره (قدس سره) أخيراً من: انه مع عدم انحلال العلم الاجمالي

يكـون مورد الاحتياط هو موارد الأصـول النـافية فقط لا مطلق محتمـلات التكليف. فهو مما لا نعرف تأثيره في شيء، لان العمل بالأصل المثبت في بعض الموارد والاحتياط في الموارد الأخرى يكون حاله كحال الاحتياط التام في مطلق محتملات التكليف، فنسبة دليل رفع الحرج أو أختلال النظام الى الجميع على حد سواء، فينبغي رفـع اليد عن الاستصحـاب كما يرفـع اليد عن وجـوب الاحتياط في موارد الأصول النافية. فيتحقق الدوران بين موارد احتمال التكليف كما هو الحال عند رفع اليد عن الاحتياط التام.

وبالجملة: ما ذكره لا تأثير له في الاخلال بمقدمات الانسداد. فالتفت.

وأما الرجوع الى فتوى المجتهد العالم بحكم المسألة: فهو لا يجوز، إذ المفروض ان من يريد الرجوع يرى انسداد باب العلم والعلمي. وعليه فهو يرى خطأ من يدعي انفتاح باب العلم والعلمي، ومع ذلك لا يجوز الرجوع اليه، لأنه من قبيل رجوع العالم الى الجاهل، وهو غير جائز قطعاً.

واما احتمال الرجوع الى القرعة، فيندفع: بانه إن لوحظت القرعة في حد نفسها، فمن الواضح أنها لا كاشفية لها عن الواقع أصلاً ولا طريقية لها اليه، بل حالها حال اختيار أحد المشتبهين عن التفات وقصد. وإن لوحظت بالاضافة الى دليلهـا، فلا يخفى ان الدليل انما دلّ على جريانها في موارد خاصة ليس فيها طريق الى الوصول الى الواقع، فلا وجه للتعدي منها الى سائر الموارد، كما لا يمكن تنقيح المناط، إذ اعتبارها في موارد لا يمكن فيها التخيير،كموارد فصل الخصـومات، اذ لا يمكن ايكال الأمر الى اختيار الخصمين لبقاء النزاع، ولا اختيار الحاكم لما فيه من المفاسد الشخصية والنوعية. فتدبر.

وأمـا المقـدمة الخامسة: فقد أفاد صاحب الكفاية أنها مما يستقل بها العقل، وانه لا يجوز التنزل بعد عدم التمكن من الاطاعة العلمية او عدم وجوبها

الى غير الاطاعة الظنية من الاطاعة الشكية والوهمية لمرجوحيتهما بالنسبة الى الاطاعة الظنية، لأقربيتها الى الواقع منهما، ويقبح - في نظر العقل - ترجيح المرجوح على الراجح[1].

اقول: مراده بالاطاعة الظنية التي ورد التعبير بها في كلماته يحتمل أمرين:

الأول: ان اللازم أن يحصّل الظن باطاعة الاحكام المعلومة، وهذا إنما يتحقق بالاتيان بمظنونات التكليف ومشكوكاته، إذ مع الاقتصار على المظنونات وترك المشكوكات لا يظن بالاطاعة، بل يتحقق عنده الشك بها لوجود احتمال التكليف متساوي الطرفين لم يأت به.

وبالجملة: يكون المراد الاطاعة المظنونة.

الثاني: أن اللازم العمل بالظن في قبال العمل بالمشكوكات والموهومات، فيكون المراد الاطاعة بالظن، فيكون وصف الاطاعة بالظنية من باب أن ما يطاع به هو الظن.

والذي يبدو لنا أن مراده هو الثاني، كما يظهر من بعض عباراته صدراً وذيلاً. فراجع.

الى هنا تنتهي صورة دليل الانسداد.

وقد عرفت اننا ممن قرّب بعض مقدماته كالمقدمة الأولى والثانية والثالثة، ولنا كلام في المقدمة الرابعة.

ولكن الذي يبدو لنا فعلاً أن المقدمة الأولى غير تامة بدعوى انحلال العلم الاجمالي بثبوت الاحكام بين مطلق الوقائع، بالعلم الاجمالي بثبوت الاحكام في الاخبار الواصلة الينا - كما تقدمت هذه الدعوى من صاحب الكفاية (قدس سره) - فاننا وان كنا ممن يتوقف في انحلال العلم الاجمالي

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣١٥ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الكبير بالعلم الاجمالي الصغير، لكن الذي نراه أخيراً هو الانحلال وفاقاً لصاحب الكفاية، وسنتعرض لذلك في محله من مباحث العلم الاجمالي ونشير الآن الى وجهه بنحو الاجمال. فنقول: الذي نختاره هو انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير بالانحلال الحقيقي، مع احتمال انطباق المعلوم بالعلم الأجمالي الكبير على المعلوم بالعلم الأجمالي الصغير، كما هو الحال فيما نحن فيه، حيث نحتمل انطباق الاحكام الواقعية المعلومة بالاجمال مطلقاً على الاحكام الوأقعية المعلومة بالاجمال في ضمن الاخبار الواصلة الينا، إذ لا علم بأزيد من التكاليف الموجودة في ضمن الاخبار.

أما الانحلال الحكمي به فلنا مناقشة فيه. وبيان ذلك: ان الانحلال الحكمي عبارة عن انتفاء أثر العلم الاجمالي، وهو المنجزية، مع ثبوته بنفسه وعدم زواله، كما لو قامت البينة على نجاسة احد الاناءين المشتبهين، او جرى استصحاب نجاسة أحدهما فقط اذا كانت حالته السابقة هي النجاسة، فان أصالة الطهارة في الاناء الآخر تجرى بلا معارض، لعدم جريانها في الاناء النجس بحكم البينة أو الاستصحاب. فالعلم الاجمالي وان كان موجوداً في الفرض لكنه غير منجز.

وأما الانحلال الحقيقي، فهو عبارة عن زوال العلم الاجمالي حقيقة، كما اذا علمت تفصيلاً بالاناء الذي وقعت فيه النجاسة من الاناءين المشتبهين، ونحو ذلك.

إذا عرفت ذلك: فقد تُقرّب دعوى انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير فيما نحن فيه بنحو الانحلال الحكمي، بأن بعض أطراف العلم الاجمالي الكبير مما قام عليها المنجز، وهو العلم الاجمالي الصغير، فلا تكون مجرى للأصول النافية، فتجرى الأصول النافية في ما عداها بلا معارض.

وهذا هو معنى الانحلال الحكمي، إذ لا يكون للعلم الاجمالي الكبير

تأثير بالنسبة الى أطرافه.

وفيــه : أن نسبة العلمين ـ الكبير والصغير ـ الى أطراف العلم الصغير نسبة واحدة، فما الوجه في جعل المانع من جريان الأصل النافي في دائرة العلم الصغير هو العلم الصغير؟، فليكن العلم الكبير أوهما معاً.

فالحق هو الانحلال الحقيقي، ببيان: ان العلم الاجمالي إما أن يلتزم بانه علم تفصيلي بالجامع والتردد في انطباقه على أحد الفردين أو الأفراد. وإما أن يلتزم بتعلقه بالفرد المردد ـ على كلام مفصل يأتي في محله ـ. وعلى كلا الالتزامين والمسلكين فالتردد مما يقوّم تحقق العلم الاجمالي، فاذا زال التردد زال العلم الاجمالي.

وعليه، نقول: إذا علم إجمالاً بوجود النجس بين هذه العشرة أواني التي منهــا خمسة بيض ومنها خمسة سود،وعلم في الوقت نفسه بوجود النجس بين الأواني السـود الخمسة، فان العلم الاجمالي بوجود النجس بين العشرة يزول قطعاً، إذ لا ترديد في وجود النجس بين الأواني السود، فليس له أن يقول اعلم اجمالاً بوجود النجس اما في السود أو البيض، لعلمه بان النجس في السود.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لانه وإن عُلم إجمالاً بثبوت الاحكام بين مطلق الوقائع المحتملة، إلا أنه في الوقت نفسه يعلم إجمالاً بثبوت أحكام بين الاخبار، فيزول الترديد. فتدبر.

وإذا ثبت لدينا انحلال العلم الكبير بالعلم الاجمالي يثبوت الاحكام في ضمن الاخبار، اختل دليل الانسداد، لأن الاحتياط في دائرة الاخبار لا محذور فيه من اختلال نظام أو حرج.

ونتيجــة ما ذكـرنـاه، من التـوقف في حجية خبر الـواحد غير المفيد للاطمئنان، وعدم وفائه بمعظم الفقه لو كان، وانحلال العلم الكبير بالاحكام بالعلم الاجمـالي في ضمن الاخبار، هو: لزوم العمل بالاخبار الواصلة الينا في

الكتب المعتبرة بعنوان الاحتياط، ولا بأس فيه.

ودعوى: ان لازم ذلك التوقف ـ في مقام العمل بالاخبار ـ في حمل المطلق المثبت للتكليف على المقيد، وتخصيص العـام المثبت للتكليف بالخاص ، لعدم العلم بصدور المقيد والخاص النافيين للتكليف ولا حجيتهما. فكيف ترفع اليد عن المطلق والعام، مع انه خلاف الاحتياط، لان الفرض ان المقيد أو الخاص ينفي التكليف؟. كما أن لازمـه التـوقف في حمل ما ظاهـره الـوجـوب على الاستحباب، لأجل معارضته بما هو نص في الاباحة، لعدم العلم بحجية ما هو نص في الاباحة فلا يعلم بعدم ارادة الوجوب. ومثل ذلك يستلزم تأسيس فقه جديد .

مندفعة: بان شيئاً من ذلك غير لازم، بل نلتزم بالتقييد والتخصيص ورفع اليد عن الظهور كما لو كانت الاخبار حجة.

بيان ذلك: أما بالنسبة الى الاطلاق والتقييد والعموم والخصوص، فلأن المقيد والخاص كما انه ليس بحجة شرعاً كذلك المطلق والعام، وإنما يؤخذ به من باب الاحتياط لدلالته على الحكم المطلق أو العام. ومع احتمال صدور المقيد لا يبقى لنا علم بكون المراد الجدي للمطلق ـ على تقدير صدوره ـ هو الاطلاق، فالقـدر المتيقن المعلوم إرادتـه من المـطلق على تقدير صدوره هو غير موارد المقيدات الـواردة، وحينئـذٍ فطرف العلم الاجمالي هو الحكم المقيد لا المطلق والحكم الخاص لا العام، فهو الذي يجب الاحتياط فيه لا ازيد.

وبعبـارة واضحة: ان مقتضى العلم الاجمالي بثبوت الاحكام في ضمن الاخبـار معنـاه العلم بثبـوت الاحكام بحسب المراد من الألفاظ الواردة في الأخبـار، وهذا يقتضي لزوم الاحتياط بما تؤديه الأخبار من الاحكام بحسب مداليلها الكاشفة عن المراد الجدي، فكل ما يحتمل أنه حكم المولى بحسب ظهورها وكشفها عن المراد الواقعي لا بد من الأخذ به، لا كل ما يحتمل أنه

مراد المولى ولو لم تكن ظاهرة فيه، وبملاحظة وجود الخبر المقيد المحتمل للصدور لا يقين بان المراد الواقعي للمطلق على تقدير صدوره هو الاطلاق. فلا يجب الاحتياط إلا في غير موارد التقييد. وأما اكثر من ذلك، فهو خارج عن اطراف العلم الاجمالي في ضمن الأخبار، بل يمكننا ان ندعي عدم العلم بوجود حكم مطلق عند الشارع لكثرة التقييدات. ولا محذور فيه اصلاً.

نعم، قد يقال: إنه نعلم إجمالاً بصدور بعض العمومات والمطلقات. ولا نعلم بصدور ما نجده مما نسبته إليها نسبة الخاص والمقيد الى العام والمطلق وهذا يقتضي العمل بجميع العمومات والمطلقات ـ احتياطاً ـ، لأن العمومات الصادرة لا بد من العمل بها مع عدم ثبوت التخصيص للأصل، فمع اشتباهها لا بد من العمل بجميع العمومات كي يعلم بالامتثال.

ولكنه يندفع: بانا نعلم بان بعض المطلقات والعمومات الصادرة واقعاً مقيدٌ لا محالة وليست كلها مرادة بعمومها وإطلاقها.

وعليه، فتسقط أصالة الاطلاق والعموم في جميعها للمعارضة، فلا حجة على الحكم المطلق والعام.

وأما بالنسبة الى ما هو ظاهر في الالزام كالوجوب والحرمة، فلا نستطيع أن ننفي العلم بارادة الوجوب او الحرمة من بعضها، فانا نعلم بإرادة الوجوب أو الحرمة في بعض الاخبار، ومقتضى ذلك الاحتياط في جميع ما هو ظاهر في الوجوب أو الحرمة، لان ما يقتضي الاستحباب والكراهية ليس بحجة شرعاً كي ترفع اليد به عن الظهور في الوجوب والحرمة.

إلا انا نقول: ان هذا العلم الاجمالي بوجود الحكم الالزامي في ضمن ظواهر الاخبار ينحل بما علم تفصيلاً من الاحكام الالزامية بواسطة الضرورة والتواتر والاطمئنان والسيرة القطعية والاجماعات، بحيث لنا ان ندعي عدم العلم بوجوب او حرمة غير ما علم وجوبه أو حرمته.

وعليه، فما هو ظاهر في الوجوب في نفسه بملاحظة ما هو نص في الاباحة لا يكون ظاهراً في الوجوب، فلا يقين بحكم الزامي في ضمن ما يدل عليه بظاهره بنفسه بعد ملاحظة وجود ما يصرف الظهور عرفاً، وكما ان الصارف للظهور ليس بحجة، كذلك ما يدل على الحكم الالزامي.

وبالجملة: الكلام في هذا المقام كالكلام بالنسبة الى المطلق والمقيد.

يبقى الكلام في أمر أُشير اليه سالفاً، وهو: أنه بناء على العمل بالاخبار من باب الاحتياط لا يمكن الأخذ بها في قبال ظهورات الكتاب من اطلاق أو عموم أو غير ذلك. والذي نقوله في حل هذه المشكلة، هو: أنا نعلم اجمالاً بتقييد وتخصيص بعض مطلقات وعمومات الكتاب المجيد. وذلك مما يسقطها جميعها عن الحجية، لعدم تمييز المقيد منها عن غيره، فالعلم الاجمالي مانع من اجراء أصالة الظهور فيها.

ولو تنزل عن هذه الدعوى، فلا يكون ما ذكر مشكلة مهمة، إذ ليست ظهورات الكتاب المصادمة للاخبار بتلك الكثرة بنحو يكون العمل بها موجباً لتأسيس فقه جديد. فتدبر واعرف[١] .

---

(١) ثم ان سيدنا الاستاذ دام ظله تعرض الى البحث عن نتيجة دليل الانسداد من حيث تعلق الظن بالواقع وبالطريق ومن حيث الاهمال والتعيين الذي يتفرع الكلام من الكشف والحكومة. تعرض الى ذلك بمقدار سطح الكفاية تقريبا، ولاجل وضوحه أهملنا كتابته، كما انه اكتفى بهذا المقدار ولم يسهب في تحقيق تنبيهات دليل الانسداد، لانه بحث بلا ثمرة عملية بعد ان كان باطلاً في نظره ونظر غيره في هذه الآونة. والله سبحانه الموفق. انتهى البحث عن ذلك يوم الاربعاء ١٤ / سوال ١٣٨٩ هـ.



مباحث الأصول العملية

مباحث الأصول العملية

« تمهيد »

ذكر الشيخ في مدخل بحثه في الأصول العملية بحثاً مفصلاً، نقتطف منه أمرين:

أحدهما: ما أفاده من ان الحكم الظاهري هو الحكم الثابت في فرض الشك بالواقع. فقد استشكل فيه: بأنه يشمل الاحكام الواقعية للشكوك ولا يلتزم به، إذ لا يلتزم أحد أن قول المولى: «يجب عليك التصدق إذا شككت في وجوب الصلاة» يقتضي ان يكون وجوب التصدق حكماً ظاهرياً لتفرعه عن الشك في الواقع[1].

فلا بد ان يقيد ما ذكره بأنه الحكم الثابت في فرض الشك بالواقع بعنوان تعيين الوظيفة بالنسبة الى الواقع المشكوك. فلاحظ.

والآخر: ما أفاده من ان الحكم الظاهري الثابت بالأصل في طول الحكم الثابت بالدليل العلمي أو الظني، لان موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الواقع، فهو متأخر طبعاً عن الواقع[2].

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ١٩٠ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ١٩٠ ـ الطبعة الاولى.

وقد نسب المحقق النائيني (قدس سره) الى الشيخ: أنه يرى ان التنافي بين حكم الأصل وحكم الامارة كالتنافي بين الحكم الظاهري والواقعي وان الجمع بينهما بتعدد المرتبة. واستشكل في ذلك: بانه لا تنافي بينهما بالمرة، لأن المجعول في الامارة هو الطريقية فلا حكم في موردها كي يتخيل المنافاة[1].

أقول: الظاهر ان منشأ نسبة المحقق النائيني الى الشيخ ما تقدم، هو تعبير الشيخ بالطولية والتأخر الطبعي.

ولكنه لا يلازم ما نسبه اليه، بل يمكن انْ يكون نظر الشيخ الى بيان عدم المنافاة بين الدليلين ـ دليل الامارة ودليل الأصل لتوهم المعارضة بدواً كما لو كانت الامارة ملزمة والأصل ينفي التكليف ـ لعدم اجتماع حكميهما في آن واحد، فان حكم الأصل إنما يثبت مع الشك وعدم الحجة فمع ارتفاع الشك بالامارة لا حكم للأصل.

وهذا لا بد ان يذكر ولو فرض ان دليل الامارة إنما يجعل الطريقية، إذ جعل الطريقية لا يجتمع مع اطلاق العنان بالنسبة الى الواقع ـ كما هو مفاد أصل البراءة ـ.

وبالجملة: نظر الشيخ في ذكر الطولية الى بيان عدم تحقق التنافي بين الدليلين ـ بما هما دليلان ـ، لعدم اجتماع مفاديهما في آن واحد، لا الى ان التنافي بينهما من باب التنافي بين الحكم الظاهري والواقعي، بل تنافيهما المتوهم من قبيل التنافي بين الحكمين الظاهريين أو الواقعيين. فلاحظ.

وبعد ذلك يحسن بنا أن نشير الى الوجه في إدراج مسائل الأصول العملية في علم الأصول.

وقد تقدم البحث ـ مفصلاً ـ عن ذلك في صدر المباحث الأصولية عند

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٢ / ٣٢٦ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

البحث في ضابط المسألة الأصولية.

وقد عرفت هناك ان صاحب الكفاية حاول إدراجها في المسائل الأصولية بزيادة قيد: «او التي ينتهى اليها في مقام العمل عند الياس عن الظفر بالدليل»[1].

ولكن عرفت فيما تقدم تحديد ضابط المسألة الأصولية بنحو لا يعطي مجالاً لدخول بعض المسائل الفقهية فيها، كما هو الحال بناء على بعض التعريفات.وهوأن المسألة الأصولية هي التي تتكفل رفع التحيروالتردد في مقام الوظيفة العملية بالنسبة الى الحكم الشرعي وبذلك تدخل مسائل الاصول العملية بلا توقف.

وعرفت أن مقتضى التعريف الذي ذكرناه هو اندراج مسائل الاصول في الشبهات الموضوعية في علم الأصول ولا ملزم لاخراجها عنه، وانما خص المسائل الأصولية بما يجري في الشبهات الحكمية ـ من خصها ـ لعدم انطباق تعريفه عليها. وعليه فتدخل مثل قاعدة الفراغ والتجاوز في علم الأصول.

ولعله الى ما ذكرناه يرجع تعريف الأصفهاني للمسألة الأصولية بانها ما كانت في مقام تحصيل الحجة على الحكم الشرعي[2]. فلا وجه لالتزامه بان مسألة البراءة بناء على كون المجعول فيها الاباحة الظاهرية أو أنمرجعها الى رفع الحكم، لا تكون من مسائل الأصول، بل يكون البحث فيها استطرادياً، لأنه على كلا التقديرين توجب معذورية المكلف عن الواقع، وهي من آثار الحجة، إذ الحجة يترتب عليها المنجزية والمعذرية.

وإذا أردت المزيد من الحديث فراجع مبحث ضابط المسألة الأصولية[3].

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفايةالاصول / ٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الأصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٢ ـ الطبعة الاولى.

(٣) راجع ١ / ٢١ من هذا الكتاب.



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مَبْحَثُ البَرَاءَةِ

فصل:

في الشك في التكليف

وقبل الخوض في أصل المبحث نشير الى أمر، وهو أن الشيخ (رحمه الله) تعرض الى أصل البراءة في ضمن مباحث ومسائل متعددة بلغت الأثني عشرة مسألة[1]. وخالفه صاحب الكفاية فعنون المبحث بعنوان واحد وجعل المسألة واحدة[2].

والسبب في ذلك: ان تعدد المسائل بنظر صاحب الكفاية ـ كما صرح بذلك في مبحث اجتماع الأمر والنهي[3] ـ بتعدد جهة البحث، فمع وحدة الجهة تتحـد المسألة ولو مع تعدد الموضوع أو المحمول، وبما أن جهة البحث هٰهنا واحـدة لا تختلف فيها الموضوعات المتعددة، إذ دليل البراءة والاحتياط على تقديره واحد يعم جميع ما فرض من الموضوعات المتنوعة، ولا خصوصية لبعض تلك الموضوعات عن الأخرى في جهة البحث.

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ١٩٢ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفايةالاصول / ٣٣٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفايةالاصول / ١٥٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

ومنشأ تفصيل الشيخ وتعداده المسائل يمكن ان يكون لأجل اختلاف المـوارد في بعض الخصوصيات، ولذا ذهب الأخباريون الى البراءة في الشبهة الوجوبية والى الاحتياط في الشبهة الحكمية بدعوى وجود الفرق بينهما، فلا بد من إفراز المباحث والبحث عن كل مسألة على حدة، لاختلاف جهة البحث.

وهذا هو الأوجه، لكنا نسلك ما سلكه صاحب الكفاية من المنهج، لأن طريقتنا في المباحث كطريقته.

فيقع الكلام في ما اذا شك في التكليف وجوباً كان أو حرمة ولم يكن في البين دليل يعين أحد الطرفين.

« أدلة البراءة »

وقد قيل: بأن الأصل مع هذا الشك هو البراءة وهو مختار الاصوليين في قبال الاخباريين ـ، واستدل على ذلك بالأدلة الأربعة:

أما الكتاب: فبآيات متعددة:

منها قوله تعالى ـ في سورة الاسراء ـ: ﴿ **وما كنّا معذبين حتى نبعث رسولاً** ﴾[1]. وتقريب دلالتها على المدعى: ان التعبير ببعث الرسول ليس لأجل خصوصية فيه، بل هو كناية عن قيام الحجة، نظير قول القائل: «لا أصلي حتى يؤذن المؤذن» يقصد به الكناية عن دخول الوقت، فتكون ظاهرة في نفي العذاب قبل قيام الحجة.

وأورد على الاستدلال بها بوجوه عديدة:

الأول: انها تختص بالعذاب الدنيوي، فلا ظهور لها في ما نحن فيه من نفي عذاب الآخرة.

---

(١) سورة الاسراء، الآية: ١٥.

الثاني: انها تتكفل الحكاية عن عذاب الأمم السابقة، وانه لم يكن يحصل الانقياد لقول الرسول، فلا ربط لها بما نحن فيه. والوجه فيه هو ما يظهر من لفظ: «كنّا» في كونه حكاية عن الفعل في الزمان الماضي.

الثالث: ان غاية ما تتكفله هو نفي العذاب الفعلي، وهو لا يلازم عدم الاستحقـاق لامكان ان يكون منشؤه ـ مع تحقق الاستحقاق ـ هو المنّة على العباد واللطف بهم، ومركز البحث بين الاخباريين والأصوليين هو الاستحقاق وعدمه لا ثبوت العذاب وعدمه. وهذا الايراد لصاحب الكفاية «رحمه الله»[1].

والذي نراه: ان الآية الشريفة وافية بالمدعى، وانه لا وقع لجميع هذه الايرادات.

وذلك لأن ما قبل الآية هو قوله تعالى: ﴿ **وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً * إقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً * من اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى وما كنّا...** ﴾.

ومن الـواضح ان ظاهر هذه الفقرات المتعددة أنها لبيان ان الطريقة المشروعة في مقام العذاب والثواب وان العذاب لا يكون الا على طبق الموازين العقلائية، ولذا لا تزر وازرة وزر أخرى، والهداية للنفس والضلال عليها، فتكون ظاهرة في نفي العقاب عند عدم الحجة لانه على خلاف الموازين وان تقيدّه بقيام الحجة مما تقتضيه الموازين فَنُفِي العذاب، وإن كان في حد نفسه أعم من نفي الاستحقاق، لكنه في المقام ظاهر في ان منشأه هو عدم الاستحقاق.

وبتوضيح آخر نقول: ان قوله تعالى: ﴿ **وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً** ﴾ لا ظهور له في ارادة الزمان الماضي عن وقت التكلم، بل هو ظاهر في

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفايةالاصول / ٣٣٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

ارادة الماضي منه بالنسبة الى زمان بعثة الرسول وقيام الحجة، فلا عذاب قبلها، فتكون الآية ظاهرة في بيان ما هو شأن الله تعالى وسنته في باب العذاب، وأنه ليس من شأنه العذاب قبل قيام الحجة[1].

ولو استشكل في ظهور الآية في ذلك في حد نفسها، فالقرينة على هذا الظهور ما يظهر من صدر الآية الكريمة الذي نقلناه من بيان الطريقة العادلة لثبوت العقاب على الانسان، وعدم تخطي الموازين العقلائية في ذلك، وانها في مقام ما يقتضي العدل. هذا مع ان العذاب الدنيوي لا يرتبط بقيام الحجة، إذ هو يعم الصالح والطالح والكبير والصغير والرضيع. فتكون الآية لبيان عدم استحقاق العبد للعقاب قبل قيام الحجة، وانه ليس من شأن الله سبحانه ان يعذب قبل قيام الحجة.

وعليه، فلا اختصاص لها بالعذاب الدنيوي، ولا نظر لها الى خصوص الأمم السابقة، كما انها تتكفل نفي الاستحقاق لا نفي الفعلية فقط.

ولو كابرت في القول ولم تقتنع بما ذكرناه وقلت: ان «كنا» ظاهر في الزمان الماضي عن وقت التكلم، فتتكفل الآية بيان حال الأمم السابقة بالنسبة الى العذاب الدنيوي خاصة.

فلا يضر الاستدلال بها، وذلك لأن الآية الشريفة على هذا تتكفل بيان ان العذاب الدنيوي منوط بقيام الحجة.

وهـذا مما لا يمكن الالتزام به على إطلاقه، لأن العذاب الدنيوي قد يشمل من هو مكتمل الايمان، ولذا نجد المؤمنين كثيري المحن والمصائب، كما قد يشمل من لا يتصور في حقه قيام الحجة كالاطفال والرضع والمجانين. إذن فتعليق

---

(١) هذا الاستظهار للمحقق العراقي (قده) وان كان في ذهن السيد الاستاذ قبل مراجعة مطلب العراقي. كما ذكر ذلك حفظه الله تعالى (منه عفي عنه).

العذاب على قيام الحجة لا بد أن يخصص بالعذاب الوارد على المعذّب بعنوان الجزاء والعقاب، فانه الذي يصح ان يناط بقيام الحجة، وإلا فغيره من انواع العذاب لا تناط بقيام الحجة، بل تحصل لمصالح نوعية أو شخصية.

وإذا حملت الآية ـ تصحيحاً لمدلولها ـ على إناطة المجازاة بالعذاب الدنيوي على قيام الحجة، دلّت على إناطة استحقاق العذاب الأخروي بقيام الحجة بالأولوية ـ كما قيل ـ، لانه اذا فرض ان استحقاق العقاب القليل نسبتاً يتوقف على قيام الحجة، فاستحقاق العقاب الكبير لابد ان يتوقف على قيام الحجة بطريق أولى.

والمتحصل: ان الآية ظاهرة عرفاً في نفي الاستحقاق بدون قيام الحجة، وان عدم العذاب فيها لأجل عدم الاستحقاق.

ولو التزم بانها ظاهرة في نفي فعلية العذاب فقط من دون ظهور في نفي الاستحقاق، فهل تصلح للاستدلال أو لا؟.

قد يقال: بان الخصم يدعي الملازمة بين نفي فعلية العقاب ونفي استحقاقه، فتكون الآية رداً على الخصم الذي يدعي استحقاق العقاب على ارتكاب الشبهة. وناقشه صاحب الكفاية: بان الاستدلال بالآية يكون جدلياً لا برهانياً يطلب فيه اليقين بالمطلب.

هذا مع وضوح منع الملازمة، لان الملازمة لو ثبتت بين نفي فعلية العقاب ونفي استحقاقه لكانت هناك ملازمة بين الاستحقاق والفعلية ـ لانه لو ثبت الاستحقاق ولم يتحقق العقاب، لكان ذلك خلف الملازمة بين عدم العقاب وعدم الاستحقاق ـ. ومن الواضح انه لا يدعي أحد ثبوت الملازمة بين استحقاق العقاب وفعليته، إذ ليست الشبهة بأهم من نفس المحرّم المعلوم، مع أن الوعيد بالعقاب عليه قد لا يلازم فعليته لتوبة أو شفاعة أو غير ذلك .

أقول: إن عمدة ما يستدل به الاخباريون على مدعاهم الروايات الآمرة

بالوقوف عند الشبهة تورعاً عن الاقتحام في الهلكة وتجنباً عن الوقوع فيها، الذي هو ظاهر في ثبوت احتمال الهلكة والعقاب في كل شبهة. وإذا بطل هذا الدليل فلا محيص عن القول بالبراءة.

وعليه، فنقول: أن الآية اذا دلّت على نفي فعلية العقاب كانت منافية لمفاد روايات الوقوف عند الشبهة، إذ لا يجتمع احتمال الهلكة مع عدم فعلية العقاب. ومقتضى ذلك اما تخصيص الروايات إن كانت الآية أخص مطلقاً منها. أو طرحها إن كانت النسبة هي العموم من وجه لانها روايات مخالفة للكتاب.

فالآية الشريفة كما هي صالحة لالزام الخصم، كذلك هي صالحة لردّ دعواه في نفسها، لعدم الدليل عليها مع تسليم دلالة الآية.

ولعل نظر الشيخ (رحمه الله) في دعوى الملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق الى دعوى الملازمة في خصوص ما نحن فيه بلحاظ مقام الاثبات، وإنه ان قام الدليل على نفي الفعلية فقد دلّ على نفي الاستحقاق لعدم الدليل على الاستحقاق سوى ما هو ظاهر في فعلية العقاب المنفي بالآية الشريفة، فلا يكون الاستدلال بالآية حينئذٍ جدلياً، كما لا يدعى الملازمة في مقام الثبوت كي يدفع بما جاء في الكفاية من نفي الملازمة. فتدبر[1].

هذا ولكن الآية إنما تصلح للاستدلال ورد الخصم بناء على ان يكون استدلال الخصم بروايات الوقوف عند الشبهة بالتقريب المتقدم.

أما بناء على ان يكون استدلالهم بدعوى ظهور النصوص في وجوب الاحتياط والتوقف، وأن قوله: «فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»[2]، لبيان وجوب الوقوف بالطريقة المألوفة في مقام بيان الواجبات باثبات

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ١٩٤ ـ الطبعة الاولى.

(٢) وسائل الشيعة ١٨ / باب: ٩ من ابواب صفات القاضي، الحديث: ١.

العقاب على تركها وبيان المحرمات باثباته على الفعل فيكون الاستعمال كناية عن وجوب التوقف وحرمة الاقتحام، لا لبيان احتمال الهلكة في الشبهة ويكون وجوب التوقف ارشادياً كما هو الحال على التقريب الأول.

بناء على هذا التقريب تكون اخبار الاحتياط واردة على الآية الشريفة، لانها تتكفل بيان الحكم الواقعي وإقامة الحجة عليه.

ولعله الى ذلك أشار الشيخ فيما ذكره من أن هذه الآيات تكون موروداً لدليل الاحتياط لو تم، وتكون نسبتها له نسبة الأصل الى الدليل.

ومنها: قوله تعالى ـ في سورة الطلاق ـ: ﴿لا يكلّف الله نفساً إلا ما آتاها﴾[٣]. وتقريب الاستدلال بها: أنها تدل على عدم التكليف إلا بما آتاه الله من الأحكام، فما لم يؤته لا تكليف به، والتكليف المجهول مما لم يؤته الله.

وتحقيق الكلام في ذلك: ان في مدلول الآية الشريفة محتملات أربعة:

الأول: ان المراد بالموصول فيها خصوص المال، فيكون المعنى ان الله لا يكلّف إلا انفاق ما اعطاه من المال.

الثاني: ان يراد بالموصول مطلق الفعل أعم من انفاق المال وغيره، فيكون الايتاء بمعنى الاقدار واعطاء القدرة، ويكون المعنى انه لا تكليف إلا بما أقدر الله العبد عليه، وهي بذلك تشمل المورد، إذ الانفاق مع التقتير في الرزق من مصاديق ما لم يُقدر الله العبد عليه.

الثالث: ان يراد بالموصول خصوص الحكم الشرعي، فيكون الايتاء بمعنى الاعلام.

الرابع: ان يراد بالموصول أعم من الفعل والحكم، فيكون المراد بالايتاء الاعلام بالنسبة الى الحكم والاقدار بالنسبة الى الفعل، فان ايتاء كل شيء

---

(١) سورة الطلاق، الآية: ٧.

بحسبه.

ولا يخفى ان الآية على الأولين لا ترتبط بما نحن فيه كما لا يخفى، إذ هي على الأول تنفي التكليف بانفاق ما لم يُعط من المال. وعلى الثاني تنفي التكليف بغير المقدور. وشيء منهما لا ينطبق على ما نحن فيه. نعم على الثالث والرابع تفيد نفي التكليف المجهول.

لكن الثالث لا يمكن الالتزام به، لأنه يتنافى مع مورد الآية الكريمة، لان موردها الانفاق بما يملك من المال.

وأما الرابع، فقد استشكل الشيخ فيه: بان تعلق الفعل في الآية وهو: «يكلّف» بالحكم يختلف عن نحو تعلقه بالفعل، فان تعلقه بالحكم والنسبة بينهما نسبة المفعول المطلق، ونسبته الى الفعل نسبة المفعول به، ولا جامع بين النسبتين، فارادتهما معاً يستلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو ممتنع[1].

ولكن المحقق العراقي (قدس سره) حاول تصحيح إرادة الجامع للفعل والحكم من الموصول بوجهين:

الأول: انه انما يرد هذا الاشكال اذا فرض ارادة الخصوصيات المزبورة من شخص الموصول، والا فبناء على استعمال الموصول في معناه الكلي العام وارادة الخصوصيات المزبورة من دوال أخر خارجية فلا محذور، لان تعلق الفعل بالموصول يكون بنحو واحد، وتعدده بالتحليل الى نحوين لا يقتضي تعدده بالنسبة الى الجامع الذي هو مفاد الموصول. وعليه فيمكن التمسك باطلاق الآية على البراءة، لامكان ارادة الاعم من الموصول.

الثاني: المراد من التكليف في الآية الشريفة ليس هو المعنى الاصطلاحي وهو الحكم كي يلزم منه كون نسبته الى الحكم نسبة المفعول المطلق، إذ إرادته

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ١٩٣ ـ الطبعة الاولى.

من الآية تستلزم اختصـاص الاحكام الواقعية بالعالمين بها لتكفل الآية نفي التكليف واقعاً في حق الجاهل، وهو مما لا يمكن الالتزام به.

وإنما المراد بالتكليف هو المعنى اللغوي منه وهو المشقة والكلفة.

وعليه، فيكون تعلقه بالموصول بمعناه الجامع بنسبة المفعول به أو المفعول منه وهو المفعول النشوي، فيكون المعنى على الأول انه سبحانه لا يوقع عباده في كلفة حكم أو فعل إلا الحكم والفعل الذي آتاه المكلف. وعلى الثاني انه لا يوقـع عبـاده في كلفة الا من قبل حكم أو فعل آتاه إياهم فنسبة الفعل الى المـوصـول نسبـة واحـدة مع التحفظ على ارادة المعنى العـام منـه واستفادة الخصوصيات من دال آخر خارجي.

وعليه، تكون الآية باطلاقها دالة على البراءة.

ولكنه بعد ان قرب دلالتها على البراءة ناقشها بمناقشات ثلاثة:

الأولى: ان القدر المتيقن بقرينة السياق هو المال، وهو مانع من التمسك باطلاق الموصول.

الثانية: ان مفاد الآية مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فهي تنفي الكلفة من قبل التكليف مع عدم وصوله، فادلة الاحتياط على تقدير تماميتها تكون واردة عليها، لانها تفيد ايجاب الاحتياط فيكون واصلاً، فيقع المكلف في الضيق من جهته.

وبعبارة أخرى: ان الاحتياط حجة على الواقع بمقتضى دليله، فيرتفع به موضوع الآية الكريمة، فلا يضر الاخباري الاستدلال بالآية.

الثالثة: ان الايتاء بما انه منسوب اليه جل اسمه، فهو عبارة عن اعلامه بالتكليف بالسبب العـادي المتعـارف، وهو اعلامه بطريق الوحي الى انبيائه وامرهم بتبليغ الحكم، فما لم يعلمه يكون عبارة عما لم يبلغه لانبيائه أو عما امر انبيائه عدم تبليغه، فيكون مفاد الآية الشريفة مفاد قوله (عليه السلام): «ان الله

سكت عن أشياء لم يسكت...»[1] فلا ترتبط بما نحن فيه مما لم يصل الى العباد من جهة خفائه بسبب ظلم الظالمين. فلاحظ[2].

ولكن لنا في كثير مما أفاده توقف:

أما الوجه الأول: الذي ذكره لتصحيح تعلق التكليف ـ الفعل ـ بالأعم من الحكم والفعل، فيرد عليه: انه بعد ان كانت نسبة التكليف الى الحكم في الـواقـع نسبة المفعول المطلق، ونسبته الى الفعل في الواقع نسبة المفعول به، فخصوصية الحكم والفعل ان استفيدت من قرينة خارجية بحيث تتعدد النسب الكلامية بتعدد القرائن الحافّة بالكلام فلا محذور فيه، إذ لا مانع من تعدد نسبة الى الفعل الواحد الى غيره كنسبته في كلام واحد الى الفاعل والمفعول به، فاذا فرض تعـدد الـدال على المفعول به والمفعول المطلق في الكلام كانت النسبة الكلامية متعددة لتعدد اطرافها ولا مانع منه. إلا انه على هذا لا معنى لما ذكره من الرجوع الى اطلاق الموصول في استفادة العموم، إذ مع وجود الدال على كل من الحكم والفعل أي حاجة تبقى للتمسك بالاطلاق.

وإن كان الدال الكلامي منحصراً في الموصول واريد استفادة العموم من إطلاقه، فمع فرض تعدد نسبة التكليف واقعاً بلحاظ أفراد الموصول لا يمكن ارادة العموم من الموصول، لانه يستلزم الدلالة على النسبتين الواقعيتين بنسبة واحدة كلامية وهو ممتنع.

وأما الوجه الثاني: الذي ذكره في تقريب ارادة العموم من الموصول، فيرد عليه: أنه خلاف الظاهر من لفظ التكليف، فانه يساوق الحكم ولا ظهور له في المعنى اللغوي.

---

(١) نهج البلاغة الحكم : ١٠٥ .

(٢) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الأفكار ٣ / ٢٠٢ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

وأما ما ذكره من المحذور على تقدير ارادة الحكم من التكليف، فيندفع: بانه ان لم يقم دليل قطعي على بطلان تقييد الأحكام الواقعية بالعالمين بها، فلا مانع من الالتزام بما هو ظاهر الآية الشريفة من تقييد الأحكام الواقعية بالعالمين بها. وإن قام دليل على ذلـك نرفع اليد عن ظهور الآية في ذلك ونلتزم بنفي التكليف ظاهراً، نظير حديث الرفع. ولا يسوغ ذلك لرفع اليد عن ظهور لفظ التكليف وصرفه الى معنى آخر.

وأماايراده الأول على الاستدلال بالآية ـ بعد تقريب دلالتها على العموم ـ، وهو عدم جواز التمسك بالاطلاق لوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب. فهو ايراد مبنائي، وقد تقدم الحديث عن مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب عن التمسك بالاطلاق فراجع.

نعم ايراده الثاني وجيه، وهو ايضاح ما اشار اليه الشيخ من انه لو تمت دلالة الآيات كان موروودة لدليل الاحتياط لو تمّ، لتعليق الحكم فيها على عدم البيان.

وأمـا إيراده الثـالث: فمـدفوع: بان الايتاء في الآية الكريمة كما هو منسوب الى الله سبحانه منسوب الى العباد. ومن الواضح أن مجرد إبلاغ الرسل بالحكم لبعض الناس لا يوجب صدق إعلام الآخرين به.

نعم يصدق الاعلام بقول مطلق، لا إعلام هذا الجاهل، لكنه لا ينفع فيما نحن فيه بلحاظ مدلول الآية، فما دام الشخص لم يعلم بالحكم يكون مشمولاً للآية الشريفة وإن كان قد أبلغ الحكم لبعض الناس الآخرين. وشاهدنا على ذلك الذي لا يقبل الترديد، هو انه لو هيئت لشخص أسباب الرزق وكسب المال وتقاعس ولم يندفع في هذا السبيل، فهل يُلزم بالانفاق مع فقره بلحاظ ان ايتاء المال المألوف من قبل الله سبحانه قد تحقق؟. إذن فمجرد الايتاء من قبل الله سبحانه لا ينفع في تحقق التكليف ما لم يعلم المكلف بالحكم نفسه، إذ بدون

العلم لا يصدق ايتاء الله المكلّف وإن صدق إيتاء الله سبحانه، فالايراد نـاشئ عن قصر النظر على نسبة الايتاء الى الله سبحانه وقطع النظر عن نسبة ايتائه الى المكلف.

والذي يتحصل: ان إشكال استعمال اللفظ في اكثر من معنى وارد على الاستدلال بالآية.

وعلى أي حال، فظاهر الآية ارادة المال من الموصول لظهورها في كون المراد من الموصول فيها نفس المراد من قوله:﴿ فلينفق مما آتاه الله ﴾. ومن الواضح ارادة المال من الموصول هنا. هذا مع ان ارادة مطلق الفعل تتوقف على تقدير القدرة عليه لانها هي المعطاة، او أخذ الايتاء كناية عن الاقدار، وكل منهما خلاف الظاهر. كما ان ارادة الحكم تتوقف على جعل الايتاء كناية عن الاعلام وهو خلاف الظاهر، فان معنى الايتاء هو الاعطاء.

هذا مع أن رفع التكليف في صورة الجهل ظاهري ورفعه في صورة العجز واقعي.

والجمع بينهما في انشاء واحد لعله منشأ إشكال، ولو أمكن تصحيحه فهو مؤونة زائدة لا تثبت بالاطلاق، بل هي مانعة عن التمسك به كما لا يخفى.

وعليه، فلا دلالة للآية على المدعى.

وأما السنة: فبروايات عديدة:

منها: حديث الرفع: وهو رواية حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قال رسول الله (صلّى الله عليه وآله): رفع عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما أضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق (الخلوة خ ل) ما لم ينطقوا

بشفة»[١].

ومحل الاستشهاد قوله: «مالا يعلمون»، ولوضوح الحال في دلالة الرواية وفي كلمات الاعلام في المقام نتعرض الى ذكر أمور:

الأمر الأول: في ان الرفع والدفع متغايران أو لا؟.

ذهب المحقق النائيني الى وحدتهما، وان الرفع في الحقيقة دفع، لانه يمنع من تأثير المقتضي في الزمان اللاحق بملاحظة ان بقاء الشي يحتاج الى علة كحدوثه.

وعليه، فيصح استعمال الرفع في مقام الدفع حقيقة وبلا تجوز وعناية[٢].

وأورد عليه: بان حقيقة الرفع والدفع وان كانت واحدة إلا انه بعد ان كان لدينا أمران: احدهما ما يمنع المقتضي في مرحلة الحدوث. والأخر ما يمنع المقتضي في مرحلة البقاء. وفرض ان لفظ الدفع وضع للأمر الأول، ولفظ الرفع وضع للأمر الثاني، وكان المفهوم العرفي للدفع والرفع ذلك لم تكن وحدة تأثيرهما موجبة لصحة استعمال أحدهما مقام الآخر، لأن ذلك لا يرتبط بمقام الوضع. إذن فالرفع مفهوماً غير الدفع. والمراد به في الحديث ما يساوق معنى الدفع، إذ من المعلوم عدم حدوث الاحكام في موارد الاضطرار وغيره، لانها حدثت، والمقصود بيان عدم استمرارها كما هو واضح.

ولأجـل ذلك حاول البعض[٣] تصحيح ارادة معنى الرفع من لفظه في الحديث الشريف بفرض لحاظ ثبوت هذه الاحكام للامم السابقة، فبملاحظة ذلك يكون عدم ثبوتها لنا ارتفاعاً لا اندفاعاً، او بملاحظة مرحلة الاسناد

---

(١) وسائل الشيعة : ١١ / باب ٥٦ من ابواب جهاد النفس، الحديث: ١.

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ٣٣٧ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٣) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الاصول ٢ / ٢٦٤ ـ الطبعة الاولى.

الكلامي.

وأنت خبير، بانه بعد ان كان المراد من الحديث معلوماً لم يكن البحث في جميع ذلك من اتحاد مفهوم الرفع والدفع، ومن كون الرفع ههٰنا مستعمل في معناه حقيقة أو في معنى الدفع مجازاً وغير ذلك بذي أثر عملي اصلاً في ما هو المستفاد من الحديث، ولم نعرف السر في اهتمام الاعلام بذلك، فالاكتفاء بهذا المقدار متعين.

الأمر الثاني: لا يخفى ان المراد من الموصول في: «ما اضطروا اليه وما اكرهوا عليه» هو المتعلق للحكم، إذ لا معنى للاضطرار الى نفس الحكم.

وعليه، فيقع الكلام في ان اسناد الرفع الى متعلقات الاحكام هل هو اسناد حقيقي أو اسناد مجازي، باعتبار انها غير مرفوعة حقيقة وانما المرفوع حكمها؟.

وثمرة هذا البحث تظهر..

أولاً: في البحث عن المراد بـ: «ما لا يعلمون»، وانه خصوص الشبهة الموضوعية او الأعم منها ومن الشبهة الحكمية، وذلك لأنه إذا فرض كون اسناد الرفع الى المتعلق للحكم اسناداً مجازياً امتنع ارادة العموم، لان اسناد الرفع الى الموضوع المجهول الحكم يكون اسناداً مجازياً، واسناده الى الحكم المجهول يكون اسناداً حقيقياً، ولا جامع بين النسبتين، فيمتنع إرادة العموم لاستلزامه التعبير عن النسبتين بنسبة كلامية واحدة وهو ممتنع.

وعليه، فيسقط الاستدلال على البراءة في الشبهات الحكمية بهذا الحديث.

وتوهم: اختيار ارادة خصوص الشبهة الحكمية فيتحد الاسناد ويكون حقيقياً ولا ينافي كونه مجازياً بالنسبة الى الفقرات الأخرى، لعدم امتناع ذلك بعد تعدد النسب الكلامية بتعدد اطرافها في الكلام، فيمكن ان يراد باحداها

الاسناد المجازي وبالاخرى الحقيقي.

مندفع: بانه لما كان ظاهر الفقرات الأخرى ارادة الموضوع من الموصول كان مقتضى وحدة السياق كون الموضوع مراداً قطعاً من الموصول في: «ما لا يعلمون». غاية ما في الأمر انه يمكن إن يدعى ارادة الأعم من الموضوع والحكم لو لم يكن محذور فيه. اما ارادة خصوص الحكم دون الموضوع فهو مما يتنافى مع وحدة السياق. فالتفت.

وثانياً: في البحث عما هو المقدّر من كونه جميع الآثار او المؤاخذة او الأثر الظاهر، فانه إذا ظهر أن الاسناد الى نفس المتعلق يكون بنحو الحقيقة، فلا مجال للبحث المزبور، وانما يتاتى على تقدير مجازية الاسناد، فيقع الكلام في ان الرفع مسند مجازاً الى نفس المذكورات. أو مسند حقيقة الى أمر مقدر مضاف اليها، ويقع الكلام بعد ذلك فيما هو ذلك الأمر المقدّر.

وتحقيق الكلام: ان اسناد الرفع الى متعلق الحكم يكون اسناداً حقيقياً لا تجوّز فيه ولا عناية، وذلك إذا كان الملحوظ رفعه في عالم التشريع لا عالم التكوين. فان رفع الحكم عنه ملازم لعدم ثبوته في عالم التشريع والاحكام حقيقة فيصح اسناد الرفع اليه حقيقة، وذلك كما تقول: «اني محوت الكلمة الكذائية وأعدمتها» بلحاظ دفتر خاص تكون فيه، فانه يصدق اعدامها حقيقة من ذلك الدفتر.

وبالجملة: ان رفع الموضوع في عالم التشريع وان كان برفع حكمه، لكنه يصحح اسناد الرفع اليه حقيقة بلحاظ ذلك العالم الخاص، فرفع الحكم واسطة في الثبوت لا واسطة في العروض. وما ذكرناه هو ما أفاده المحقق النائيني[1].

ومـع هذا البيان لا حاجـة الى تكلّف تقـريب كون اسناد الرفع الى

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ /٣٤٢ و ٣٤٨ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

الموضوع حقيقة، ببيان: أن الشوق والارادة من الصفات التعلقية التي لا تكاد تتحقق وتتصور بدون متعلق، وهكذا البعث، وكما أن للماهية وجوداً خارجياً وذهنياً كذلك يكون للماهية بلحاظ عروض الشوق عليها وجود شوقي، فهي موجودة بوجود الشوق.

وعليه، فيصح اسناد الرفع الى معروض الحكم حقيقة لانعدامه بما هو موضوع الحكم حقيقة بانعدام نفس الحكم، لان له وجود بوجود الحكم نفسه، فان هذا الوجه مضافاً الى دقته لا يخلو عن إشكال. فراجع مبحث تعلق الاحكام بالطبائع أو الأفراد لتعرف حقيقة الحال[1].

الأمر الثالث: في بيان المرفوع بحديث الرفع.

وتحقيق الحال في مفاد الحديث: أنه يمكن الالتزام بان الرفع فيما لا يعلمون رفع واقعي كالرفع في سائر الفقرات المذكورة في الحديث، بمعنى: ان الحديث يكون متكفلاً لبيان ارتفاع الحكم الفعلي عند عدم العلم، فلا يكون من أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه كي يكون محالاً، كما لا يكون من إناطة الواقع بقيام الامارة كي يكون تصويباً مجمعا على بطلانه.

وأما ما ادعي من وجود الاخبار المتواترة الدالة على ان الاحكام مشتركة بين العالم والجاهل. فليس له في الاخبار عين ولا أثر، وما يستظهر منه ذلك يختص بموارد الشبهات الموضوعية. اذن فلا محذور في الالتزام بان الرفع واقعي، فالحكم مرتفع واقعاً عند الجهل به، ولا موجب للالتزام بان الرفع ظاهري كما عليه الاعلام (رحمهم الله).

وبعض منهم ـ كالشيخ[2] ـ قد التزم في مقام الجمع بين الحكم الواقعي

---

(١) راجع ٢ / ٤٦٩ من هذا الكتاب.

(٢) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٠ ـ الطبعة الاولى.

والظاهري: بان الحكم الواقعي ليس بفعلي وانما هو انشائي أو شأني أو غير ذلك من التعبيرات.

ولكنهم هٰهنا يلتزمون بان الرفع ظاهري وهو بلا ملزم.

وعليه، فما نقرّبه ليس خرقاً لاجماع أو مناهضة لضرورة. نعم الذي يوقعنا عن الجزم بهذا الأمر هو ان المتيقن من الحديث هو ارادة الشبهة الموضوعية. وقد عرفت ان النصوص كثيرة على بقاء الحكم الواقعي وثبوته فيها، فلا يسعنا الالتزام بان الرفع واقعي في المقام.

ثم إنه لو لم نلتزم بذلك، فهل يتكفل حديث الرفع جداً حكماً وجودياً، أم ان المراد الجدي منه هو الرفع تمسكاً بالتعبير على حدّه؟. الذي نستظهره هو أن المقصود الجدي من الكلام هو جعل الحلية الظاهرية، ولكن كنيّ عنها برفع الحكم، لأنه استعمال شائع عرفاً، فانه كثيراً ما تؤدى حلية الشيء بالتعبير بعدم المانع منه، ويكون المولى في مقام بيان حلية الشيء، فيعبر بأنه لا مانع منه. إذن فالمُنشأ جداً بحديث الرفع هو الحلية الظاهرية لا رفع الحكم، نظير قوله (عليه السلام): «كل شيء لك حلال...»[1]، لكنه يؤدي الحلية مطابقة وحديث الرفع يؤديها كناية. وهذا المعنى التزم به الشيخ وان لم يصرح به ولكنه التزم بلازمه كما سيأتي التنبيه عليه .

وبناء على هذا الظهور فتحقيق نسبته مع دليل الاحتياط أن يقال: انه ان قيل ان الحلية الظاهرية ملازمة لرفع الحرمة واقعاً دفعاً لمحذور اجتماع الحكم الظاهري والواقعي، كان الحديث على هذا حاكماً على دليل الاحتياط، وذلك لانه يدل بالدلالة الالتزامية على نفي الواقع، فيرفع موضوع وجوب الاحتياط الذي هو احتمال الواقع، فيكون من باب قيام الامارة على عدم موضوع حكم

---

(١) وسائل الشيعة ١٧ / باب: ٦١ من الأطعمة والأشربة، الحديث: ١ و ٢.

آخر، ولا يتوقف أحد في حكومتها على الدليل الآخر.

وهكذا الحال في قوله(عليه السلام): «كل شيء لك حلال...» لانه يدل بالملازمة على نفي الحرمة الواقعية.

وإن لم يلتزم بان الحكم الظاهري ملازم لارتفاع فعلية الواقع، بل الواقع على فعليته مع قيام الحكم الظاهري ـ كما عليه المحقق النائيني (رحمه الله)[1] ـ، فقد يتخيل تعارض هذا الحديث مع دليل الاحتياط.

ولكنه يتم في مثل: «كل شيء لك حلال...»، لا في مثل حديث الرفع، لان واقعه وإن كان جعل الحلية، لكنه بلسان رفع الواقع وهو يكفي في الحكومة، إذ النظر في مقام الحكومة الى لسان الدليلين ونظر أحدهما الى موضوع الآخر.

وإلا فالحكومة تشترك مع التخصيص ومرجعها الى رفع الحكم عن الموضوع المنفي تنزيلاً. فحديث الرفع ينظر بحسب لسانه اللفظي الى موضوع دليل الاحتياط ويتصرف فيه. فلاحظ.

ولو لم يلتزم بما استظهرناه من: أن المُنشأ في الحديث هو الحلية الظاهرية، والتزم بمدلوله المطابقي الصريح، وهو رفع الحكم ظاهراً عند عدم العلم، فيقع البحث في متعلق الرفع الظاهري، وأنه هو الحكم الواقعي نفسه أو وجوب الاحتياط؟.

يمكن أن يقرّب تعلقه بنفس الواقع ظاهراً: بان الرفع إنما يصلح أن يتوجه ويتعلق بالحكم إذا كان أمر وضعه بيد المولى، وإلا فيمتنع عليه رفعه.

وعليه، فنقول: ان الحكم الواقعي في ظرف الجهل يمكن ان يوضع على المكلّف ظاهراً بجعل ايجاب الاحتياط عليه، فايجاب الاحتياط يكون سبباً لنحو ثبوت للحكم الواقعي يصحح اسناد الوضع اليه، فعدم جعل ايجاب الاحتياط

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ١٠٣ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

في هذا الظرف، يكون رفعاً للواقع حقيقة، فيصح تعلق الرفع حقيقة بالواقع بلحاظ عدم جعل ايجاب الاحتياط. نظير نفي الاحراق بلحاظ نفي سببه وهو النار.

وعلى هذا، فلا ملزم للالتزام بان المرفوع رأساً وحقيقة هو ايجاب الاحتياط كما هو ظاهر الشيخ في قوله: «والحاصل: ان المرتفع فيما لا يعلمون واشباهه مما لا يشملها أدلة التكليف هو ايجاب التحفظ على وجه لا يقع في مخالفة الحرام الواقعي»[1]. أما قوله: «معنى رفع أثر التحريم فيما لا يعلمون عدم إيجاب الأحتياط»[2]، فهو يحتمل الأمرين وان استشهد به المحقق النائيني على ما نسبه اليه من كون المرفوع رأساً وجوب الأحتياط[3]، فالنكتةالتي تنحل بها المشكلة هي ما عرفت من انه يكون للواقع بايجاب الاحتياط نحو جعل ووضع، فيصح اسناد الرفع اليه حقيقة برفع سببه وهو ايجاب الاحتياط.

نعم لو لم يكن ايجاب الاحتياط مصححاً لوضع الواقع ونسبة الجعل اليه، لم يكن رفعه مصححاً لاسناد الرفع الى الواقع حقيقة، إذ جعل الواقع حينئذٍ لا يكون بيد الشارع كي يرفعه.

وقد عبّر عما أوضحناه من تصحيح نسبة الرفع الى الواقع صاحب الكفاية بعبارة مختصرة أشار فيها الى النكتة، فقال: «فالالزام المجهول مما لا يعلمون فهو مرفوع فعلاً، وإن كان ثابتاً واقعاً، ولا مؤاخذة عليه قطعاً»[4] حيث جعلَ الرفع متعلقاً بنفس الحكم الواقعي في مرحلة الفعلية مع الالتزام بثبوته الواقعي، وهو معنى الرفع الظاهري، ولم يلتزم بتعلق الرفع راساً بايجاب

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ١٩٧ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ١٩٧ ـ الطبعة الاولى.

(٣) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٢ / ١٧٢ ـ الطبعة الاولى.

(٤) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفايةالاصول / ٣٣٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الاحتياط. نعم ذكر بعد ذلك أن مقتضى رفع الواقع هو رفع ايجاب الاحتياط، وقد تقدم تقريبه. فإن في تعبيره: «فلا مؤاخذة عليه» وعدم تعبيره برفع المؤاخذة ملحوظة مهمة، وهي الفرار من الاشكال بان المؤاخذة ليست من الأمور الشرعية القابلة للرفع والوضع، إذ هو التزم بارتفاعها لا برفعها، وارتفاعها إنما هو لأجل عدم تحقق موضوعها بعد ان كان الحديث دالاً على رفع الواقع ورفع ايجاب الاحتياط، فهي ترتفع عقلاً ولا ترفع شرعاً .

ومن الغريب جداً ما جاء في تقريرات المرحوم الكاظمي في هذا المقام، فانه بعد أن حكم بأن الرفع يتوجه الى الواقع وأنه ملازم لرفع وجوب الاحتياط، وأورد على الشيخ (رحمه الله) في التزامه: بأن المرفوع اولاًوبالذات هو وجوب الاحتياط، قرب المطلب بما لا ينتهي الى ما لا يختلف مع التزام الشيخ من كون المرفوع هو وجوب الاحتياط. فلاحظ كلامه من قوله في الأمر الأول: «وتوضيح ذلك هو أن أدلة الاحكام...» الى آخر كلامه تعرف حقيقة الحال فيه[1]. فالتفت.

الأمر الرابع: في عموم الحكم للشبهة الحكمية والموضوعية.

وقد يدعى العموم بتقريب: ان مقتضى اطلاق الموصول في: «مالا يعلمون» ارادة الأعم من الحكم والموضوع.

واستشكل في ذلك بوجهين:

الأول: ان اسناد الرفع الى الحكم اسناد حقيقي والى ما هو له، واسناده الى الموضوع إسناد الى غير ما هو له، لان المرفوع في الحقيقة هو الحكم لا الموضوع. فارادة الأعم من الحكم والموضوع من الموصول مستلزمة لاستعمال النسبة الكلامية الواحدة في نسبتين واقعيتين مختلفتين وهو ممتنع، لانه من استعمال اللفظ في اكثر من معنى. ولا يتصور الجامع بين النسب لانها من سنخ الوجود

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ٣٣٩ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

ولا وجود جامع بين وجودين.

الثاني: ان المراد بالموصول في الفقرات الاخرى هو الفعل الموضوع لعدم تصور معنى معقول للاكراه على الحكم او الاضطرار اليه، فلا يتعلق الاكراه ونحوه إلا بالموضوع. ومقتضى وحدة السياق كون المراد من الموصول فيما لا يعلمون هو الموضوع أيضاً، لان إرادة الأعم تنافي وحدة السياق والظهور العرفي للكلام في وحدة المراد من الموصول المتكرر في جميع فقراته.

والجواب عن الأول قد اتضح في الأمر الثاني، فانه قد بيّنّا ان اسناد الرفع الى الموضوع حقيقي كاسناده الى الحكم، وذلك بملاحظة كون الرفع بلحاظ صفحة التشريع لا صفحة التكوين، فارادة الجامع لا تستلزم تعدد النسبة، بل ليس هناك إلا نسبة واحدة حقيقة. فراجع.

وأما الاشكال الثاني، فقد أجيب عنه بوجهين:

الوجه الأول: ان التفكيك في المراد من اللفظ الواحد المتكرر بين أفراده إنما يضر بالظهور إذا كان التفكيك في المراد الاستعمالي، بان يستعمل اللفظ في كل فقرة في غير ما استعمل فيه في فقرة أخرى فانه خلاف الظاهر عرفاً.

أما التفكيك في المراد الجدي مع وحدة المستعمل فيه فلا يضر بوحدة السياق وليس هو أمراً خلاف الظاهر.

وما نحن فيه من قبيل الثاني، لان الموصول في كل فقرة مستعمل في معناه العام وهو الشيء، ولكن المراد الواقعي منه بقرينة الصلة في بعض فقراته هو الموضوع، فلا ينافي ان يراد به جداً الأعم من الموضوع والحكم في فقرة: «ما لا يعلمون» لعدم اختلال السياق باختلاف المراد الجدي، وليس المدعى كون المستعمل فيه الموصول فيما اضطروا اليه هو الفعل، والمستعمل فيه فيما لا يعلمون هو الأعم، كي يكون ذلك مخالفاً للظهور العرفي ووحدة السياق.

وهذا الجواب لا يخلو عن نظر، بل منع لوجهين:

أحدهما: عدم وضوح ما ادعي من اختصاص وحدة السياق والظهور السياقي في وحدة المستعمل فيه فقط دون المراد الجدي، فانها دعوى بلا شاهد، فلا بد من الجزم بأحد الطرفين نفياً أو اثباتاً من تتبع موارد الاستعمالات العرفية وملاحظة ما تقتضيه. وعلى كل فنحن نقف الآن موقف المشكك من هذه الدعوى.

ثانيهما: ان التفكيك اللازم فيما نحن فيه هو التفكيك في المراد الاستعمالي لا الجدي فقط، وذلك لان القرينة المقتضية لاختصاص الموصول في الفقرات الأخرى بخصوص الموضوع ليست قرينة منفصلة حتى لا تكون مخلة بظهور الموصول استعمالاً في العموم وإنما هي قرينة متصلة وهي صلة الموصول من الاضطرار والاكراه وعدم الاطاقة، فانها بنفسها تضيق دائرة الموصول في المراد الاستعمالي منه وتحدد المراد منه بما يقبل الاضطرار والاكراه، وهو خصوص الموضوع، نظير العادل في قول الآمر: «اكرم العالم العادل»، فانه يضيق المراد الاستعمالي من العالم، فلا يمكن ان يراد به مطلق العالم، بل خصوص ما يصلح لطروّ العدالة عليه، واذا ثبت ان المراد الاستعمالي من الموصول في سائر الفقرات هو خصوص الشيء الذي يقبل الاضطرار وغيره المساوق للفعل، فيكون الالتزام بكون المراد منه فيما لا يعلمون مطلق الشيء أعم مما يقبل الاضطرار وما لا يقبله كالحكم منافيا للظهور السياقي. فلاحظ.

الوجه الثاني: ما جاء في تقريرات المحقق العراقي من إنكار وحدة السياق...

أولاً: لأن من الفقرات في الحديث الطيرة والحسد والوسوسة، ولا يكون المراد منها الفعل ومع هذا الاختلاف كيف يمكن دعوى ظهور السياق في إرادة الموضوع المشتبه؟، ومن ان الحمل على الموضوع فيما لا يعلمون يقتضي خلاف الظاهر السياقي من جهة أخرى.

ثانياً: لان الظاهر من الموصول فيما لا يعلمون هو ما كان بنفسه معروض الوصف ـ أعني عدم العلم ـ كما في سائر الفقرات، فان المراد بالموصول فيها ما كان معروضاً للوصف المأخوذ في الصلة من الاضطرار والاكراه وغيرهما.

فاذا أريد من الموصول فيما لا يعلمون الموضوع يلزم منه مخالفة هذا الظهور، لان الموضوع لا يكون بنفسه معروض لعدم العلم، وإنما يكون المعروض له عنوانه. فيدور الأمر بين حفظ السياق من هذه الجهة بحمل الموصول على إرادة الحكم المشتبه، وبين حفظه من الجهه الاخرى بحمله على ارادة الموضوع، والعرف يعين الأول فيتعين الحمل فيما لا يعلمون على ارادة الحكم[1].

ومع التردد يكون الكلام مجملاً لا يتعين فيه أحد الاحتمالين.

ولكن هذا الوجه كسابقه محل منع، وذلك..

أما دعوى اختلال السياق بذكر الطيرة والحسد والوسوسة، لعدم ارادة الفعل منها. فلأنه لا يلزم في وحدة السياق ان يكون المراد بجميع فقرات الكلام الطويل شيئاً واحداً حتى تحمل عليه الفقرة المشكوكة، بل يكفي فيه تكرر اللفظ الواحد بلا فصل، ولو كان صدر وذيل الكلام أمراً بعيداً عن المراد باللفظ المتكرر. وليس في هذه الالفاظ لفظ الموصول كي يقال ان اللفظ الواحد المتكرر أريد منه في مورد شيء وفي آخر معنى آخر فيختل السياق. كما أنها لم تقع فاصلة بين: «ما لا يعلمون» وسائر الفقرات، حتى لا يكون هناك ظهور في وحدة المراد من الموصول، بل جاءت هذه الالفاظ في آخر الكلام، فلا تكون موجبة للاخلال بالظهور السياقي للموصول في الفقرات المتعددة.

وأما دعوى معارضة وحدة السياق من جهة الموصول بوحدة السياق من

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الأفكار٣ / ٢١٦ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

جهة الوصف العارض وترجيح الثاني على الأول فلأن المراد من الموصول بقرينة تعلق الرفع التشريعي به ليس ذات الفعل، بل الفعل المأخوذ موضوعاً للحكم، لأنه هو القابل للرفع، فلا معنى لرفع ما لم يؤخذ في موضوع الحكم الشرعي، كما هو. فليس المراد منه المائع الذي اضطر الى شربه، بل بما هو خمر، لان وصف الخمرية دخيل في الموضوع. فالمراد بالموصول ما هو الموضوع بالحمل الشائع وذات ما يكون معروضاً للحكم. ومن الواضح ان حمل الموصول فيما لا يعلمون على ارادة الفعل لا يستلزم عدم تعلق عدم العلم بنفسه، بعد هذا البيان، لأن المجهول ما هو موضوع الحكم، وهو المراد من الموصول، فعدم العلم تعلق بنفس المراد منه، فشرب الخمر ـ في مورد المائع المردد ـ مجهول. نعم بلحاظ ذات المائع يقال ان الفعل بنفسه غير مجهول، بل بعنوانه وهو كونه خمراً، ولكن عرفت أنه ليس بمراد من الموصول إلا مقيدّاً بعنوانه الدخيل في الموضوع، فمع الجهل بالعنوان يصدق الجهل بما هو موضوع بنفسه. فتنحفظ وحدة السياق من هذه الجهة مع فرض إرادة الموضوع من الموصول.

وهذا البيان مستفاد من بعض كلمات المحقق الاصفهاني، لا في مقام الرد على الدعوى المتقدمة، بل في مقام آخر فيما نحن فيه[1].

وقد تصدى المحقق الكاظمي ـ في تقريراته لبحث استاذه المحقق النائيني ـ الى دفع الاشكال على التعميم، بعد ان قربّه بنظير ما تقدم منّا. ولكنه لم يأت بما يغني، بل الذي قررّه وقربّه هو تعلق الرفع في جميع الفقرات بالحكم، لانه هو القابل للرفع والوضع، فيراد من الموصول فيما لا يعلمون مطلق الحكم على اختلاف اسباب الجهل به، وذكر: ان إضافة الرفع في غير ما لا يعلمون الى الافعال الخارجية إنما هو لأجل ان الاكراه والاضطرار ونحو ذلك إنما يعرض

---

(١) الأصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ١٨١ ـ الطبعة الاولى.

الافعال لا الاحكام وإلا فالمرفوع فيها هو الحكم الشرعي[1].

وأنت خبير، بان ما أفاده لا يحلّ الاشكال، إذ هو بمقتضى بيانه التزم بان اسناد الرفع الى الافعال مجازي، لأن المرفوع في الحقيقة هو الحكم. فارادة خصوص الحكم من ما لا يعلمون يستلزم اختلال السياق في الموصول، كما يستلزم تعدد النسبة واختلافها بين الفقرات.

وعجيب منه اغفاله لدعوى ان الرفع متعلق بالموضوع حقيقة بلحاظ عالم التشريع، مع أنه قرّب ذلك وصحّح اسناد الرفع الحقيقي الى الموضوع.

ويتلخص مما مرّ: أن اشكال وحدة السياق مما لم نعرف له جواباً وجيهاً.

وعليه، فلا مناص من الالتزام بكون المراد بالموصول فيما لا يعلمون هو الموضوع لا الأعم منه ومن الحكم.

هذا، ولكن قد ادعي: ان أخذ الموصول بمعنى الفعل لا الأعم منه ومن الحكم لا يستلزم اختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية، بل يمكن الالتزام بعمومه للشبهة الحكمية، ولو كان المراد من الموصول هو الفعل. وتقريب ذلك بوجوه ثلاثة:

الأول: ان يراد من الموصول الفعل، لكنه لا بذاته، بل بما هو واجب وحرام مع التعميم من حيث اسباب الجهل، فكل ما لا يعلمون أنه واجب أو حرام لعدم النص أو لاشتباه الأمور الخارجية فهو مرفوع.

وأورد عليه المحقق الاصفهاني (رحمه الله) ايرادين:

أحدهما: ان الالتزام بذلك يوجب اختلال السياق في الحديث، لان ظاهر الفقرات الأخرى كون المراد من الموصول هو الفعل بعنوانه لا بما هو واجب أو حرام، وذلك لان الوصف المذكور في الصلة من الاكراه والاضطرار ونحوهما

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ٣٤٥ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

لا يعرض على الفعل بما هو حرام او واجب، بل بما هو هو. فالاكراه على شرب الخمر بما هو لا عليه بما أنه حرام.

والآخر: أن المشتق لا وجود له بالذات، وانما الموجود بالذات هو ذات الموضوع ومبدأ المحمول، فعنوان الحرام لا وجود له بالذات، بل الموجود بالذات هو الحرمة والخمر مثلاً. وإذا لم يكن العنوان الاشتقاقي موجوداً بالذات، بل كان موجوداً بالعرض لم يتعلق الجهل به بالذات أيضاً، بل المجهول بالذات إما ذات الموضوع كالخمر او مبدأ المحمول كالحرمة. واما الفعل الحرام، فالجهل به ليس امراً وراء أحد النحوين من الجهل بالذات. وإذا كان العنوان مجهولاً بالعرض امتنع أن يراد من الموصول الفعل بما أنه حرام، إذ الظاهران المراد مما لا يعلمون ما لا يعلمونه حقيقة لا ما لا يعلمونه عرضاً[١].

أقول: الايراد الأول لا إشكال فيه.

وأما الايراد الثاني، فهو ممنوع، فان كون العنوان الاشتقاقي مما لا يوجد الا بالعرض ولا يوجد بالذات ولا يكون من المقولات لا ينافي تعلق الجهل به بالذات وحقيقة، بل الجهل حقيقة يتعلق به بما له من الوجود ولو بواسطة الجهل بما هو الموجود بالذات، فان الأمور الانتزاعية قابلة لتعلق الجهل والعلم بها حقيقة، كيف؟ وهي تقبل النفي والاثبات حقيقة، بل قد يحاول إقامة البرهان على ثبوتها أو نفيها كاثبات إمكان العالم، فان الامكان من الامور الانتزاعية مع انه يتعلق للنفي والاثبات ويبرهن عليه في محله.

وإذا أمكن تعلق النفي والاثبات وتواردهما على الأمر الانتزاعي امكن تعلق العلم والجهل به كما لا يخفى.

وبالجملة: المطلب واضح لا يحتاج الى مزيد بيان.

---

(١) الأصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ١٨٠ ـ الطبعة الاولى.

الثاني: أن يراد من الموصول الفعل، ويراد من الجهل به الأعم من الجهل به بنفسه أو بوصفه، وهو الحكم.

وأورد عليه المحقق الأصفهاني: بأن وصف الشيء بالجهل بلحاظ الجهل بوصفه من وصف الشيء بحال المتعلق، وهو خلاف الظاهر، فان الظاهر من قوله: «ما لا يعلمون» انه لا يعلمونه بنفسه من الوصف بحال الشيء، لا أنه لا يعلمونه بحكمه من الوصف بحال المتعلق.

ثم إنه استشكل على نفسه: بان العلم التصديقي والجهل التصديقي لا يتعلقان بالمفردات، بل انما يتعلقان بالمركبات وثبوت شيء لشيء، فالفعل بنفسه لا يتعلق به الجهل التصديقي، وانما يتعلق الجهل بثبوت الوصف له، والجهل به تصديقاً يرجع الى ذلك.

وعليه، فلا فرق بين الجهل بثبوت الخمرية للمائع والجهل بثبوت الحرمة لشرب التتن من هذه الجهة، وإنما الفرق بينهما ان عنوان الخمرية ذاتي وعنوان الحرمة عرضي وهو ليس بفارق فيما نحن فيه.

وأجاب عنه: بان المراد بالفعل ليس ذات الفعل، بل هو الفعل المأخوذ في موضوع الحكم بقرينة تعلق الرفع التشريعي به.

وعليه، فلا يراد بالموصول هو شرب المائع بما هو شرب مائع، لأنه كذلك ليس مأخوذاً في موضوع الحكم، وانما الذي يراد به هو شرب الخمر بما هو كذلك لانه مأخوذ كذلك في موضوع الحكم.

ومثل ذلك يتصور تعلق الجهل به بنفسه، لانه يكون مجهول الوجود، ولا يخرج الجهل بذلك عن الجهل التصديقي، فيقال: «شرب الخمر مجهول الوجود فيرفع تشريعاً». إذن فلا ملزم لحمل الجهل ههنا على الجهل بعنوانه كي يعم المراد الى العنوان الذاتي والعرضي المجهول. فتدبر[1].

(١) الأصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ١٨٠ ـ الطبعة الاولى.

الثالث: ما أفاده (قدس سره) وهو يبتني على مقدمتين ذكرهما:

إحداهما: ان الموضوع للحكم الشرعي ليس هو الوجود الخارجي، إذ متعلق الحكم وموضوعه هو ما يتقوم به الحكم في أفق الاعتبار، وهو الموضوع الكلي، لا متناع كون الشيء الخارجي متعلقاً للحكم، كما بيّن في محله.

وثانيتهما: ان للموضوع والمتعلق وجوداً بوجود الحكم، فان الحكم والبعث حيث انه من الصفات التعلقية التي لا توجد إلا متعلقةً بمتعلقها، كان المتعلق والموضوع موجوداً بـعين. وجود الحكم يصطلح عليه بالوجود الشوقي، وهو وجود للماهية غير وجودها الخارجي والذهني.

وذكر: بان نسبة الوجود الى متعلق الحكم في افق الاعتبار نسبة حقيقية عرفاً، وإن كانت بالدقة مجازية كنسبة الوجود الى الماهية، فانها عرفاً حقيقية لكنها بالدقة مجازية، إذ الموجود في الخارج هو الوجود لا الماهية.

إذا عرفت ذلك، فقد ذهب (قدس سره) الى: اخذ الفعل بمعنى الموضوع الكلي ويسند الرفع اليه حقيقة، لأن رفع الموضوع تشريعاً مساوق لرفع الحكم، كما ان وضعه بعين وضع الحكم، فتنحفظ وحدة السياق.

ويراد من الحديث رفع الموضوع الكلي المجهول نفساً، كشرب التتن المجهول كونه موضوعاً، والمجهول تطبيقاً كشرب الخمر المجهول كونه موضوعاً تطبيقاً ومن جهة انطباق الموضوع الكلي عليه[1].

ولكن ما أفاده لا يمكن الموافقة عليه بأكثر جهاته..

أما ما أفاده (قدس سره) من ان متعلق الحكم ليس هو الوجود الخارجي، فهو مما لا اشكال فيه كما تقدم في مبحث متعلق الاحكام . لكن تقدم هناك لا يمكن ايضاً الالتزام بان متعلق الحكم هو الماهية، لانها بما هي غير قابلة لتعلق

---

(١) الأصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ١٨١ ـ الطبعة الاولى.

الطلب فاقدة للغرض الداعي للطلب. فما التزم به ههٰنا من ان متعلق الطلب هو الموضوع الكلي الذي يوجد بالطلب غير صحيح، بل الذي حقق هو الالتزام بكون متعلق الطلب هو الوجود التقديري للماهية ـ بحسب اصطلاح الفلاسفة ـ أو الوجود الفرضي أو الزعمي ـ بحسب اصطلاح بعض الاصوليين ـ.

هذا، مع انه من الواضح جداً والذي يلتزم به كل أحد هو ان الحكم لا يصير فعلياً إلا إذا وجد موضوعه في الخارج، وكثيراً ما يعبر (قدس سره) بان فعلية الحكم بفعلية موضوعه. فما لم تتحقق الاستطاعة خارجاً لا يصير وجوب الحج فعلياً.

نعم هو قبل وجود موضوعه موجود انشاءً ـ كما حققناه سابقاً في بيان مرتبتي الانشاء والفعلية ـ.

وإذا ارتبطت فعلية الحكم بوجود موضوعه الخارجي، فلا معنى حينئذٍ لأخذ العنوان الكلي هو موضوع الحكم، كي يرجع الشك في الشبهة الموضوعية الى الشك فيه تطبيقاً. إذن فيكون الشك في الشبهة الموضوعية شكاً في وجود الموضوع الجزئي للحكم الفعلي الجزئي، لا شكاً في الموضوع الكلي، إذ ليس العنوان الكلي مداراً لثبوت الحكم خارجاً، بل المدار على وجود الموضوع خارجاً، فلا يتم ما أراده من جعل المراد هو الموضوع الكلي المجهول اما نفساً أو تطبيقاً، كي يكون الحديث عاماً للشبهة الحكمية والموضوعية.

وأما المقدمة الثانية، فان كان مراده من سردها هو بيان ان الجهل بالحكم عين الجهل بالموضوع لا غيره لوحدة وجودها، فيرجع الشك في الحكم الكلي الى الشك في الموضوع حقيقة، فلا يكون الجهل بالموضوع بلحاظ حكمه من الوصف بحال المتعلق. ففيه: انه خلاف الفهم العرفي، إذ لو تم ما أفاده في المقدمة، فالمغايرة عرفاً بين الموضوع وحكمه ثابتة، ولا يرى العرف ان الجهل بالحكم عين الجهل بالموضوع، ولا يصحح اسناد الجهل الى الموضوع بعين

اسناده الى الحكم.

وأما ما أفاده من أخذ الفعل بمعنى الموضوع الكلي بما هو موضوع، ويراد من الجهل به الجهل به نفساً، بمعنى الجهل بموضوعيته او الجهل به تطبيقاً. فيرده: ان موضوعية الموضوع تساوق ثبوت الحكم له، فاخذ الجهل بالفعل بما هو موضوع يرجع الى اخذ الجهل به بما هو واجب أو حرام، وهذا هو الوجه الأول الذي نفاه (قدس سره) بانه مخالف لوحدة السياق.

وبالجملة: الاضطرار وغيره لا يتعلق بالفعل بما هو موضوع، فلأجل المحافظة على وحدة السياق لا بد من اخذ الجهل بالفعل بذاته لا بما هو موضوع. فتدبر.

ويتحصل من مجموع ما تقدم: انه لم يتم ما قيل في وجه تعميم الموصول للحكم والموضوع، كما لم يتم ما قيل في وجه تعميم الحديث للشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية.

والتحقيق أن يقال: ان المراد بالموصول هو الحكم اعم من الحكم الكلي او الجزئي. وبتعبير آخر: مع تعميم الجهل به من حيث كونه ناشئاً من اشتباه الأمور الخارجية أو ناشئاً من إجمال الدليل أو عدمه أو تعارض الدليلين، فيعم الشبهة الحكمية والموضوعية، كما التزم بذلك صاحب الكفاية(١) وقرّبه المحقق العراقي(٢).

ولا محذور في ذلك سوى ما يتوهم من: ان الالتزام به يتنافى مع وحدة السياق، لان المراد بالموصول في الفقرات الاخرى هو الموضوع، فارادة الحكم من الموصول فيما لا يعلمون يتنافى مع وحدة السياق، فان ظاهر سياق الحديث

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٤٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الأفكار ٣ / ٢١٦ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

كون المراد بالموصول في جميع الفقرات واحداً.

ولكن هذا التوهم فاسد، لأن أخذ الموصول في سائر الفقرات بمعنى الموضوع والفعل من جهة أضافة الاضطرار ونحوه اليه، والفرض ان الاضطرار لا يقبل العروض على الحكم، فمن ظهور الفقرة في عروض الاضطرار على المراد بالموصول، وكون المراد بالموصول هو معروض الاضطرار لا غيره التزم بان المراد بالموصول هو الموضوع.

ومن الواضح ان مقتضى ظهور الوصف في تعلقه ـ في نفسه وبلحاظ وحدة السياق ـ بما هو المراد من الموصول وعروضه عليه بنفسه هو إرادة الحكم من الموصول فيما لا يعلمون لا الموضوع، لانه لا يعرض عليه الجهل بنفسه، فنفس القرينة التي بمقتضاها حملنا الموصول في سائر الفقرات على الموضوع هي تقتضي ارادة الحكم من الموصول فيما لا يعلمون، فلا مخالفة لوحدة السياق، بل هو أخذ بظاهر السياق.

.أما الوجه في عدم عروض الجهل على الموضوع بنفسه، بل بعنوان آخر زائد عليه، فلأن الموضوع..

إما أن يراد به الموجود الخارجي المشكوك.. أو يراد به العنوان الكلي.

فعلى الأول: فالموجود الخارجي المشكوك كونه خمراً مثلاً لا يتعلق الشك به، بل يتعلق بعنوانه، فلا شك في وجود المائع لأنه معلوم، وانما يشك في خمريته. فالشك لا يتعلق به بنفسه.

وعلى الثاني: فلا يتصور الشك فيه ـ في موارد الشبهة الموضوعية ـ إلا بلحاظ انطباقه على الخارج، فمثلاً الخمر لا يشك في وجوده، وانما يشك في انطباقه على المورد الخاص في الخارج، إذن فلا شك في وجود الموضوع الكلي، وانما الشك في جهة زائدة على وجوده، وهو خصوصية وجوده في المورد الخاص المصطلح عليه بالانطباق.

أما الحكم، فهو معروض الجهل بنفسه كلياً كان أو جزئياً، فيشك في وجود حرمة شرب التتن كما يشك في وجود حرمة شرب هذا المائع المشكوك كونه خمراً.

ولعل هذا هو مراد المحقق العراقي الذي نقلناه واستشكلنا فيه[1].

وعلى هذا، فالحديث يعم كلتا الشبهتين الحكمية والموضوعية. فتدبر.

الأمر الخامس: مقتضى ما ذكر في تقريب اسناد الرفع الظاهري الى الحكم، من ان الحكم مرفوع برفع وجوب الاحتياط، لان وضعه في مرحلة الظاهري إنما يكون بجعل الاحتياط، لا يكون الحديث شاملاً لموارد العلم الاجمالي، وذلك لان مفاد الحديث ـ على هذا ـ هو بيان عدم جعل الحكم ورفعه ظاهراً في فرض يكون ثبوته ظاهراً بيد الشارع بجعله وجوب الاحتياط فيرفعه. وهو بذلك ينصرف الى الموارد التي يكون وضع التكليف الظاهري منحصراً بالشارع، وانه هو الذي يضيق على المكلف لواراد، فينصرف عن موارد العلم الاجمالي الذي يكون الحكم الواقعي فيها منجزاً بحكم العقل، فلا ينحصر وجوب الاحتياط بالشارع فيها.

ثم على تقدير تسليم شموله في نفسه لموارد العلم الاجمالي، لا ينفع في نفي الاحتياط العقلي، لان غاية مدلوله ان الشارع لم يجعل وجوب الاحتياط، وهو لا ينافي اصلاً تنجز الواقع بطريق آخر وبمقتضى حكم العقل.

ومن هنا، يشكل الأمر في جريان البراءة الشرعية في الاقل والاكثر بناء على عدم انحلال العلم الاجمالي فيه كما ذهب اليه صاحب الكفاية[2]. لما عرفت من قصور الحديث او عدم منافاته للاحتياط العقلي الثابت في موارد العلم الاجمالي.

---

(١) راجع / ٣٧٨ من هذا الكتاب.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم كفاية الاصول / ٣٦٣ ـ طبعة مؤسسة ال البيت (ع).

وسيأتي له تتمة توضيح ان شاء الله تعالى في محله.

نعم، لو كان مفاد الحديث الحلية الظاهرية بلسان الرفع كما قربناه سابقاً، كان شاملاً لموارد العلم الاجمالي ومنافياً للاحتياط العقلي كما لا يخفى.

الأمر السادس: في عموم رفع ما لا يعلمون للمستحبات وعدم عمومه. والمعروف عدم شموله للمستحبات المجهولة.

والوجه فيه..

أما على الالتزام بكون الرفع ظاهرياً راجعاً الى عدم ايجاب الاحتياط، فلأن مفاد الحديث على هذا هو نفي الحكم ظاهراً بملاحظة عدم جعل ايجاب الاحتياط الذي هو نحو ايصال للحكم ظاهراً.

ومن الواضح ان استحباب الاحتياط شرعاً في موارد الاستحباب المشكوك ثابت، فهو وصول ظاهري للحكم الاستحبابي، فلا يمكن ان يقال برفع الاستحباب بهذا المعنى، ولو لم يثبت حسن الاحتياط شرعاً فهو ثابت عقلاً بلا كلام، فيمنع من شمول الحديث لما عرفت في الأمر الخامس من قصور الدليل عن شيء ما يثبت فيه الاحتياط العقلي. فراجع.

وهذا الوجه مما لم نعلم من التفت اليه قبلنا وان كان قد طبع في بعض التقريرات لكنه مأخوذ منّا في مجالس المذاكرة.

وأما على الالتزام بأن مفاد الفقرة جعل الحلية الظاهرية بلسان الرفع ـ كما اشرنا اليه في الأمر الثالث ـ فلأنه لم يعهد بيان الترخيص برفع الحكم الاستحبابي، لاشتمال الاستحباب على الترخيص في نفسه، فلا معنى لشمول الحديث بهذا المعنى للاستحباب.

وأما على الالتزام بان الرفع واقعي، فقد يشكل الأمر لقابلية الاستحباب للرفع الواقعي، ومقتضى عموم الموصول هو ارادة مطلق الاحكام.

ولكن قد يقال: بان ظاهر الرفع هو ما يقابل الوضع، وهو ظاهر في جعل

ما هو ثقيل على المكلف، فيختص بهذا الاستظهار برفع الاحكام الالزامية دون غيرهـا. ولا يخفى أنـه لا طريق برهاني لاثبات اخذ الثقل في مفهوم الرفع. فالمحكم هو الوجدان فراجعه تعرف صحة الدعوى من سقمها.

وعلى كل، فالاختصاص بالالزام ـ على هذا الالتزام ـ يبتني على صحة هذه الدعوى. فتدبر.

الأمر السابع: في تحديد موارد الحديث من الأحكام الوضعية والتكليفية. وتحقيق ذلك..

أما الأحكام التكليفية..

فتارة: يكون المجهول هو الحكم التكليفي الاستقلالي، كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال وحرمة شرب التتن.

وأخرى: يكون الجهل متعلقاً بالحكم الضمني، كالشك في وجوب السورة في الصلاة.

ويصطلح على مثل هذه الموارد بموارد الأقل والاكثر.

أما اذا تعلق الجهل بالحكم الاستقلالي، فهو المتيقن من حديث الرفع، ولا شبهة في شموله له.

وأما مورد الشك في الأقل والاكثر، فهو على قسمين، لان الدوران بين الأقل والاكثر.. تارة: يكون في متعلق الحكم. وأخرى: في المحصل له.

أما مورد دوران الأمر بين الأقل والاكثر في متعلق الحكم، فالحديث في جريان البراءة في الجزء المشكوك ـ مع قطع النظر عن ما تقدم في الأمر الخامس ـ، إنـما يتأتى بناء على الالتزام بانبساط الوجوب على الاجزاء وتوزعّه عليها، بحيث يكون كل واحد من الاجزاء متعلقاً لأمر ضمني.

أما بناء على الالتزام بما قد يستظهر من عبارة الكفاية في مبحث التعبدي والتوصلي من عدم انبساط الوجوب، بل ليس إلا وجوب واحد بسيط متعلق

بالاجزاء بعين تعلقه بالكل، نظير الخيمة وما تظله من المكان، واللحاف وما يغطيه من أجزاء الجسم، فانه يبقى على وحدته بلا انثلام ولا توزع[١]. فلا يتأتى هذا الحديث، اذ لا أمر بالجزء على حدة يشك فيه، بل ليس الا أمر واحد لا شك فيه وليس متعلقاًللجهل. فلاحظ.

وأما دوران الأمر بين الأقل والاكثر في المحصل فقد نسب الى بعض الأجلة التفصيل فيه بين المحصل الشرعي كالوضوء بناء على انه محصل للطهارة فتجري البراءة مع الشك في الأقل والاكثر فيه، وبين المحصل غير الشرعي فلا تجري فيه البراءة[٢]. والكلام في ذلك كله موكول الى محله من مباحث الأقل والاكثر، فانتظر واصبر فان الله مع الصابرين.

وأما الاحكام الوضعية، فالبحث فيها في مقامين:

الأول: في الأحكام الوضعية في غير باب المعاملات، كالنجاسة والطهارة واشتغال الذمة ونحو ذلك.

الثاني: في الاحكام الوضعية في باب المعاملات، كالمبادلة الحاصلة بالبيع ونحوها.

أما الأول، فمثل الطهارة مما ليس موضوعاً على المكلف ـ بحسب ما هو ظاهر: «عليه» من الثقل والعهدة ـ لا يكون مرفوعاً، لان الرفع عن المكلف في مقابل الوضع عليه، والطهارة لا ثقل فيها، بل فيها تسهيل وتخفيف. وأما النجاسة فلا يشملها الحديث لوجهين:

الأول: انها ليست حكماً موضوعاً على المكلف الجاهل بخصوصه، بل هي حكم موضوعه ذات النجس بلا توجيه الى مكلف خاص ، بل يشترك فيه جميع

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم كفاية الاصول / ٧٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ٣٦٠ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

المكلفين، فلم توضع النجاسة عليه كي ترفع عنه.

ولو كانت من الأمور الانتزاعية المنتزعة عن الحكم الشرعي، فهي تنتزع عن مجموع الاحكام التكليفية المتعلقة بالمكلفين لا عن حكم الجاهل بخصوصه.

الثاني: أنه قد عرفت ان الرفع الظاهري في قبال الوضع الظاهري، وهو غير متصور هنا، إذ لا معنى لتنجيز النجاسة الواقعية بوجوب الاحتياط كي يقال ان الرفع بلحاظ امكان الوضع بوجوب الاحتياط ـ كما قلنا في الاحكام التكليفية ـ، وجعل النجاسة ظاهراً ليس ايصالاً للواقع، بل هو فرد مماثل للواقع، فهو وصول له لا للواقع، بخلاف ايجاب الاحتياط في التكليف، فانه يستلزم كون الواقع في العهدة عند الجهل، وهو معنى الوصول الظاهري.

ومن هنا، ظهر الحال في مثل اشتغال الذمة، فانه ليس مرفوعاً بحديث الرفع، لأنه لا يقبل الوضع الظاهري كالنجاسة. نعم هو حكم وضعي مجعول على المكلف نفسه، فلا يتأتى فيه الوجه الأول. فلاحظ.

ثم إن ثمرة البحث عن رفع النجاسة ظاهراً بحديث الرفع مع ان الشك فيها مجرى لأصالة الطهارة، هو انه قد لا يمكن اجراء اصالة الطهارة للابتلاء بالمعارض، ولا أصل يعين أحد الطرفين، فينفع حديث الرفع حينئذٍ بناء على عدم معارضة جميع الأصول في طرف الأصل الواحد في الطرف الآخر. وسيأتي الحديث فيه في محله.

وأما الثاني، فالحق ان الحكم الوضعي في مثل البيع ونحوه غير مرفوع لوجوه:

الأول: ان الحكم الوضعي في باب البيع، وهو المبادلة والنقل والانتقال، ليس فيه ثقل على المكلف بحسب طبعه، بل قد يرغب فيه المكلّف ويقدم عليه بنفسه كما لا يخفى.

الثاني: ما تقدم في باب النجاسة من ان الحكم الوضعي هٰهنا غير ثابت للمكلف بخصوصه ووارد عليه، فان المبادلة سواء كانت أمراً انتزاعياً عن حكم تكليفي ام كانت حكماً وضعياً، لا تختص بمكلف، بل موضوعها المالان، وتنتزع عن مجموع الأحكام الثابتة للمكلفين من عدم جواز تصرف البائع والمشتري فيما انتقل عنهما إلا باذن الآخر وغير ذلك. فليست هي موضوعة على الجاهل، بل هي واردة على الفعل والمخاطب بها الجميع.

وهذا البيان لا يجري في بعض الاحكام الوضعية، كالحكم الوضعي في باب الطلاق.

وعليه، فتطبيق الحديث على مورد الحلف بالطلاق مكرهاً لا يدل على تكفل الحديث لرفع الاحكام الوضعية مطلقاً وبنحو العموم. وسيأتي الكلام فيه انشاء الله تعالى.

الثالث: ما تقدم أيضاً من أن الحكم الوضعي الواقعي غير قابل للوضع الظاهري، لا بجعل الاحتياط ولا بغيره.

هذا كله بناء على كون مؤدي الحديث هو الرفع الظاهري.

أما بناء على كون مؤداه هو الحلية الظاهرية، فلا موهم حينئذٍ لارتفاع الاحكام الوضعية به، إذ لم يتوهم أحد بتكفل أصالة الحلّ ـ نظير: «كل شيء حلال...» ـ، رفع الحكم الوضعي فتدبر.

الى هنا ينتهي بعض الكلام فيما يرتبط بـ: «رفع ما لا يعلمون».

ويقع الكلام في سائر الفقرات.

أما رفع الاضطرار والاكراه وما لا يطيقون والخطأ والنسيان، فيقع الكلام فيه من جهات:

الجهة الأولى: في بيان ان المرفوع بحديث الرفع هو الحكم الثابت للمضطر اليه او غيره، لا بعنوان الاضطرار وغيره، بل لذات الفعل مع قطع

النظر عن عروض هذه الصفات عليه. بيان ذلك: ان الحكم..

تارة: يكون ثابتاً لموضوعه بوصف العمد ـ مثلاً ـ، نظير وجوب الكفارة المترتب على الافطار العمدي.

وأخرى: يكون ثابتاً بوصف الخطأ والنسيان وغيرهما، كوجوب الكفارة المترتب على قتل الخطأ، وكوجوب سجدتي السهو المترتب على تحقق السهو في الصلاة.

وثالثة: يكون ثابتاً لذات الشيء لا بوصف العمد والخطأ، بل هو ثابت له بعنوانه الأولي كحرمة شرب الخمر، ووجوب القصر على المسافر، وغير ذلك من الأحكام.

ومن الواضح ان حديث الرفع لا يتكفل رفع الحكم الثابت في حال العمد ـ بمقتضى دليله ـ، إذ مع الخطأ وعدم العمد يرتفع الحكم بنفسه قهراً لعدم موضوعه، بل لا احتياج لحديث الرفع.

وإنما الكلام في شموله للنحو الثاني من الأحكام. وهو محل الكلام في هذه الجهة.

وقد يحرر هذا البيان بصورة ايراد، وهو: ان ظاهر حديث الرفع هو رفع الحكم عن المضطر اليه بما هو كذلك، وهكذا في سائر الفقرات،بمعنى انه يتكفل رفع الحكم الثابت بعنوان الاضطرار فيكون مصادماً للأدلة التي تتكفل جعل الحكم في مورد الاضطرار بخصوصه وبعنوانه.

وقد يجاب عن هذا الاشكال ـ بما هو ظاهر الكفاية ـ من: ان الظاهر من الحديث أن هذه العناوين هي الموجبة لرفع الحكم، إذ اسند اليها الرفع، وظاهر كل موضوع دخالته في ثبوت محموله. إذن فهو ظاهر في ان علة الرفع هي هذه العناوين.

وبما أنه يستحيل ان يكون العنوان الواحد مقتضياً لعدم الشيء ومقتضياً

لثبوته لم يكن حديث الرفع شاملاً للموارد التي تكون هذه العناوين دخيلة في الحكم، ويكون الحكم مترتباً عليها. لا ستلزامه أن يكون الشيء الواحد مقتضياً للمتنافيين، بل كان منصرفاً ـ بمقتضى هذا الوجه العقلي ـ عن هذه الصورة ومختصاً بمورد يكون الحكم ثابتاً لذات العمل بعنوانه الأولي بلا دخالة هذه العناوين أصلاً. فليس حديث الرفع ظاهراً في رفع الحكم الثابت في مورد الاضطرار، بل هو ظاهر في رفع الحكم لأجل الاضطرار، إذ «الاضطرار» اخذ في موضوع الرفع فيكون دخيلاً فيه، ولم يؤخذ في المرفوع كي يرد الاشكال المزبور[١].

وهـذا البيان اشـار اليه ملخصـاً المحقق النـائيني[٢]. وأوضحه المحقق الاصفهاني (قدس سره) بضميمة مقدمة اليه، وهي ظهور ورود الحديث في مورد الامتنان[٣].

وهذه الجهة بنظرنا غير دخيلة في البيان، فانه يتم ولو لم يؤخذ فيه ورود الحديث مورد المنّة والتسهيل.

بل التحقيق: ان هذا الأمر ـ أعني كون ملاك الرفع هو الامتنان كما يصرّح به ويلتزم بلوازمه ـ، لو سلم كان مخلاً بالبيان السابق، إذ مرجعه الى كون رفع التكليف في موارد هذه العناوين لأجل التسهيل والمنّة على العباد، وهذا لا ينافي كون هذه العناوين بحسب ذواتها مقتضية لثبوت الحكم، إذ لا منافاة بين كون الشيء بلحاظ ذاته مقتضياً لثبوت شيء، وبلحاظ جهة أخرى فيه مقتضياً لعدم ذلك الشيء، ولا مانع من اقتضاء الشيء الواحد للمتنافيين بهذا الوجه. إذن فلا مانع من الالتزام بظهور حديث الرفع في كون هذه العناوين لأجل المنة رافعة للحكم مع الالتزام بشموله لموارد تكون هذه العناوين بذواتها موجبة لثبوت

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٤١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ٣٤٨ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٣) الأصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ١٨٣ ـ الطبعة الاولى.

الحكم. فكون الشيء الواحد مقتضياً للمتنافيين ليس محذوراً على إطلاقه.

فالتحقيق ان يقال في جواب الاشكال وتحقيق جهة البحث، هو: أنا نقطع بصدور الاحكام الثابتة لهذه العناوين بما هي، كما نقطع بثبوت ما هو مفاد حديث الرفع من رفع الاضطرار ونحوه، ومقتضى ذلك هو حمل الحديث على كون نظره الى الاحكام الثابتة للاشياء بعناوينها الأولية، لأن حمله على رفع الأحكام الثابتة للاشياء بهذه العناوين يستلزم إما رفع اليد عنه أو عن أدلة تلك الاحكام للتنافي بينهما، وهو مما لا يمكن الالتزام به. فلاحظ.

الجهة الثانية: في عموم رفع هذه العناوين لموارد الفعل والترك.

وقد ذهب المحقق النائيني (رحمه الله) الى عدم شمول الحديث لموارد الاكراه او الاضطرار المتعلق بالترك، وانما يختص بالاضطرار او الاكراه على الفعل، فقد ذكر بعد كلام طويل ـ لا يهمّنا التعرض اليه ـ: ان المكلف اذا اكره على الترك أو اضطر اليه أو نسي الفعل، ففي شمول حديث الرفع لذلك إشكال، كما لو نذر ان يشرب من ماء دجلة، فأكره على العدم، أو اضطر اليه أو نسي الشرب.

وقد وجّه الاشكال: بان شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، وليس تنزيل المعدوم منزلة الموجود، لان تنزيل المعدوم منزلة الموجود يكون وضعاً لا رفعاً. فاذا اراد ان يشمل حديث الرفع المثال المزبور كان مقتضاه انه ينزل عدم الشرب منزلة الشرب، فيجعله كالشرب في ترتب الاثر عليه من عدم الحنث ومخالفة النذر.

وهذا بخلاف ما اذا توجه الرفع الى الفعل، فانه ينزله منزلة العدم في عدم ترتب الأثر فيصدق الرفع.

وبالجملة: بملاحظة ان حديث الرفع يتكفل التنزيل، لا يصح تعلقه بالترك، لان مقتضاه تنزيله منزلة الوجود وهو يلازم الوضع لا الرفع. فيختص

بتنزيل الموجود منزلة العدم.

وانتهى (قدس سره) من هذا البيان الى عدم امكان تصحيح العبادة الفاقدة لبعض الاجزاء والشرائط لنسيان او اكراه او نحو ذلك بحديث الرفع، إذ لا مجال لورود الرفع على السورة المنسية ـ مثلاً ـ لخلو صفحة الوجود منها.

هذا مضافاً الى ان أثر السورة هو الاجزاء وصحة العبادة، ولا يمكن ان يكون رفع السورة بلحاظ رفع اثرها المزبور ـ مع قطع النظر عن عدم قابليته للجعل الشرعي ـ، لان مقتضاه فساد العبادة وهو خلاف الامتنان.

وذكر بعد ذلك: احتمال ان يكون المرفوع نفس جزئية المنسي للمركب. ودفعه: بان الجزئية ليست منسية وإنما الذي طرأ عليه النسيان هو الجزء[1].

أقول: فيما أفاده (قدس سره) مواضع للنظر..

منها: ما أفاده من ان شأن حديث الرفع هو تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود. إذ فيه..

أولاً: انه لا وجه للالتزام بان حديث الرفع يتكفل التنزيل بعد ما عرفت من تصوير تعلق الرفع حقيقة بالفعل المعروض لهذه العناوين بملاحظة كون الرفع في عالم التشريع والجعل. وعرفت أنه ممن افاده (قدس سره)، واذا كان حديث الرفع يتكفل رفع معروض هذه العناوين حقيقة، فلا فرق بين الفعل والترك، فهو كما يرفع الفعل في عالم التشريع يرفع الترك ايضاً في عالم التشريع بملاحظة رفع أثره، فلا يكون رفع الترك مساوقاً للوضع.

فما أفاده هٰهنا هدم لما شيدهُ قبل قليل فالتفت.

وثانياً: انه لو سلم ان حديث الرفع يتكفل التنزيل، فلا محذور في شموله للترك، وذلك لانا نقول انه يتكفل تنزيل المعدوم منزلة الموجود في عدم ترتب أثر

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ٣٥٤ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

المعدوم لا في ترتب أثر الموجود كي يكون الرفع وضعاً.

بيان ذلـك: ان العدم والترك اذا كان موضوع أثر خاص، فهو مما لا يترتب على الوجود قهراً، فمثلاً إذا كان الترك محرماً لم يكن الوجود كذلك، وإن كان للوجود أثر وجودي خاص كالوجوب مثلاً. فالذي نقوله: أن الاشكال نشأ عن تخيل ان حديث الرفع إذا تكفل تنزيل المعدوم منزلة الموجود فهو يقتضي ترتب آثار الموجود عليه، وهذا وضع لا رفع. مع ان الأمر ليس كذلك، بل حديث الرفع انما يتكفل تنزيل المعدوم منزلة الموجود في عدم ترتب الأثر عليه لا غير، فيكون الترك ـ في المثال المزبور ـ بمنزلة الفعل في عدم كونه محرماً ومخالفة لا في كونه واجباً ومما يتحقق به الامتثال، فلا يكون رفع العدم على هذا وضعاً.

ومنها: ما ذكره من عدم إمكان استفادة صحة الصلاة من حديث الرفع فيما اذا نسي الاتيان ببعض الاجزاء أو اضطر الى تركه او اكره عليه، لما تقدم من ان الترك لا يكون مشمولاً بالحديث. فانه لا يخلو من خلط، إذ النسيان كما ينتسب الى الترك كذلك ينتسب الى الفعل، فالترك الناشئ عن نسيان لا بد ان يكون عن نسيان الفعل، فالنسيان عارض على الفعل وعلى الترك، فالمتعين إفراده بالكلام وفصله عن صورة الاضطرار الى الترك، إذ لا يتصور صدور الترك عن نسيان مع عدم نسيان الفعل.

ولعل مراده ما ذكرنا من تعدد الملاك، وأن الكلام في الاضطرار لا يتأتى في النسيان، بل عدم شمول حديث الرفع لنسيان الجزء لوجوه اخرى، والاشتباه كان من المقرّر.

ومنها: ما ذكره من ان الجزئية غير منسية مع نسيان الجزء. وهذا مما لا يمكن الالتزام به، إذ يمتنع ان يكون المكلّف في المكان المقرّر للجزء ملتفتاً الى جزئية الجزء ثم ينسى الاتيان بالجزء، بل لا بد ان يكون نسيان الجزء مصاحباً لنسيان الجزئية. ويستحيل التفكيك بينهما. فالتفت ولا تغفل.

وقد تعرض الى بعض ما أوردناه على المحقق النائيني بعض الاعاظم المحققين فراجع تقريرات بحثه(٢).

ثم إنه قد يشكل شمول الحديث لموارد ترك الواجب من جهة أخرى، وهي: ان ظاهر الحديث هو رفع الأثر الشرعي المترتب على معروض الاكراه ـ مثلاً ـ دون غيره، لما عرفت من ان المراد بالموصول الفعل الذي يتعلق به الحكم او يكون موضوعاً له، والاكراه على الترك لا يكون من الاكراه على موضوع الأثـر، إذ الوجوب متعلق بالفعل، فلا أثر للترك كي يرتفع بالاكراه، وما هو موضوع الأثر لم يعرض عليه الاكراه.

ولكنه يجاب بما حقق في مسألة الضد من: ان الأمر بالشيء عين النهي عن الضد العام له وهو الترك. بتقريب: ان البعث والتحريك الاعتباري كالبعث الخارجي، فكما ان البعث الخارجي نحو شيء تكون له نسبتان: نسبة الى الفعل المبعوث نحوه، وهي نسبة القرب اليه. ونسبة الى عدمه، وهي نسبة البعد عنه. كذلك البعث الاعتباري، فان البعث نحو شيء اعتباراً كما ينسب الى الفعل فيكون محركاً اليه كذلك ينسب الى عدمه فيكون زاجراً عنه. فنفس طلب الفعل ووجوبه ينهى عن الترك ويبعد المكلف عنه بالتقريب المذكور، فيكون الترك موضوعاً للاثر الشرعي لانتساب الحكم اليه بنسبة الزجر عنه.

ولولا هذا البيان لأشكل الأمر في تعلق الاكراه بالمحرم أيضاً بناء على ان الحرمة طلب الترك ـ كما قربناه ـ لا الزجر عن الفعل. فان الاكراه على الفعل لا يكون من الاكراه على متعلق الحكم، إذ متعلقه هو الترك.

نعم، لو كانت الحرمة هي الزجر عن الفعل كان الفعل بنفسه متعلقاً للحكم.

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الأفكار ٣ / ٢١٨ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

ولا طريق الى التفصي عن هذا الاشكال في موارد الحرمة، إلا بنظير ما ذكرناه في موارد الوجوب، فنقول ان طلب الترك كما ينسب الى الترك فيكون محركاً نحوه كذلك ينسب الى الفعل فيكون زاجراً عنه. فتدبر.

الجهة الثالثة: في ما هو المرفوع من الاحكام التكليفية بهذه الفقرات.

لا إشكال في شموله للاحكام الاستقلالية، كما لو اكره على ترك الواجب او اضطر اليه او نساه، أو اكره على شرب الخمر أو اضطر اليه أو شربه ناسياً.

وهل تشمل موارد الاحكام الضمنية أو لا؟. فيه كلام. كما لو اضطر الى ترك بعض أجزاء الصلاة أو اكره عليه أو نسي جزئيته فتركه.

قد يقال: بعدم شمول رفع الاضطرار والاكراه للجزئية اذا اكره على ترك الجزء او اضطر اليه، لا لأجل ان الجزئية ليست من الأمور المجعولة شرعاً، فان له حديثاً آخر نتعرض له فيما يأتي ان شاء الله تعالى، بل لأن حديث الرفع إنما يتأتى في المورد الذي يكون جريانه فيه على وفق المنّة والتسهيل. وجريانه ههٰنا يستلزم الكلفة والتثقيل، وذلك لان مقتضى الاضطرار الى ترك الجزء هو سقوط الوجوب عن الكل لارتفاع الكل بارتفاع الأمر الضمني المتعلق بالجزء، ومقتضى رفع جزئيته بحديث الرفع هو لزوم الاتيان بالباقي لانه مركب تام الاجزاء بلحاظ حال الاضطرار. فيكون حديث الرفع مقتضياً للوضع وهو خلاف الامتنان.

وأما في صورة النسيان فجريان حديث الرفع موافق للامتنان، إذ الناسي لا يلتفت الى نسيانه وهو كذلك، ومعنى ذلك انه اتى بالمركب الناقص ناسياً، وانما يلتفت بعد ذلك وبعد زوال النسيان، فعدم رفع جزئية ما نساه يُلزمه بالاعادة للاخلال بما أتى به، فيكون اجراء حديث الرفع موافقاً للامتنان.

هذه خلاصة ما يذكر في مقام الفرق بين صورة النسيان وصورة الاضطرار.

وقد ينجر البحث ههٰنا كما ينجر في رفع ما لا يعلمون الى ان الجزئية هل

تقبل الرفع بحيث يثبت الأمر بباقي الاجزاء أو لا؟. فقد يقال: ان جزئية الجزء ليست مجعولة شرعاً، وإنما هي منتزعة عن تعلق الأمر بالمركب، فينتزع عن كل جزء من المركب أنه جزء المأمور به، وهي بهذا المعنى تكون قابلة للوضع والرفع شرعـاً. ولكنها انما تقبل الرفع بلحاظ رفع منشأ انتزاعها وهو الأمر الضمني المتعلق بالجزء، وبما ان الأمر الضمني لا يثبت مستقلاً ومنفرداً عن سائر الاوامر الضمنية المتعلقة بسائر الاجزاء، لم يمكن رفعه وحده، بل لا يرتفع إلا بارتفاع الأمر بالكل. وعليه فرفع الجزئية لا يكون الا برفعُ الأمر بالكل، فلا دليل على ثبوت الأمر بالباقي.

ومن هنا أشكل الأمر في اثبات وجوب الأقل لو دار الأمر بينه وبين الاكثر، بواسطة شمول حديث الرفع للجزء المجهول كونه جزءً.

وقد تصدى صاحب الكفاية الى الاجابة عن هذا الاستشكال بما لم نعهد صدوره قبله، ومحصل ما أفاده (قدس سره): ان لدينا دليل على الأمر بالكل. ولدينا دليل يرشد الى جزئية أمر، كقوله: «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب»[1]، وهذا الـدليل بمقتضى اطلاقه يتكفل الأخبار عن دخالة الجزء في العمل في مطلق الاحوال. فحديث الرفع يتكفل الاخبار عن عدم جعل جزئية الفاتحة في حال الجهل او غيره، فيكون مخصصاً لدليل الجزئية، ولا نظر له الى دليل الأمر بالكل مباشرة. فيكون نظير الاستثناء المتصل الدال على عدم الجزئية في غير مورد الجهل. فلو ورد الدليل هكذا: «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب في حال عدم الجهل»، هل يتوقف أحد في ثبوت الأمر في مورد الجهل بالفاقد للجزء المضطر الى تركه؟.

وبالجملة: بعد تخصيص دليل الجزئية بحديث الرفع يرجع في اثبات الأمر بالباقي الى دليل الأمر بالعمل نفسه. فلاحظ.

---

(١) العوالي اللئالي ١ / ١٩٦. الحديث ٢ .

ولكنه (قدس سره) خصّ هذا البيان بمورد الشك في الجزئية أو نسيانها، أما مورد الاضطرار الى ترك الجزء، فقد ذهب الى عدم جريان حديث الرفع فيه[١].

ويمكن أن يقال في بيان الفرق بين صورة الاضطرار وصورة الجهل: إن الاخبار بعدم جزئية شيء لشيء لازم أعم لعدم تعلق الأمر بالمركب أصلاً وللأمر بالمركب الفاقد لذلك الشيء. إلا ان الاخبار بالرفع المقابل للوضع، لا يصح إلا في مورد يكون أصل ثبوت الأمر مفروغاً عنه، وانما الشك في جزئية شيء للمأمور به، فاذا قال المولى: «جزئية هذا الشيء للمأمور به مرفوعة»، فانه ظاهر في المفروغية عن ثبوت الأمر بالمركب ووجودالمامور به. فلا يشمل المورد الذي لا يكون للمركب المأمور به ثبوت.

وعليه، نقول: في موارد دوران الأمر بين الأقل والاكثر لما كان وجود المأمور به المركب مفروغاً عنه للعلم به، وانما الشك في جزئية شيء له، كان الرفع صادقاً، إذ يصدق رفع جزئية المشكوك عن المأمور به. فيكون حديث الرفع شاملاً لموارد الجهل بالجزئية.

أما مع العجز عن اتيان الجزء، فبما أنه يسقط الأمر بالكل للعجز عن بعض أجزائه، فلا يكون ثبوت المأمور به مفروغاً عنه، مع قطع النظر عن حديث الرفع الذي يحاول به اثبات الأمر بالباقي، فلا يصدق حينئذٍ رفع الجزئية، فعدم شمول حديث الرفع لموارد الاضطرار العقلي الى ترك الجزء من باب عدم صدق الرفع على نفي الجزئية.

ولعل هذا هو الوجه الفارق بين الصورتين في نظر صاحب الكفاية، فيكون مراده ان حديث الرفع لا يشمل مورد الاضطرار لعدم صدق الرفع، لا

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٣٦٦ ـ ٣٦٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

لأجل صدق الوضع من جهة اثباته للأمر بالباقي.

وبعبارة أخرى: يكون مراده ان شمول حديث الرفع يتفرع على المفروغية عن أصل الوضع، فلا يثبت في مورد لا وضع فيه. لا أن مراده انه لا يتكفل وضع التكليف، لانه خلاف الامتنان كما هو ظاهر كلامه. فتدبر.

وهذا بعض الكلام في هذه الجهة، وتمام التحقيق يأتي في محله من دوران الأمر بين الأقل والاكثر ان شاء الله تعالى فانتظر.

الجهة الرابعة: في شمول رفع الاضطرار والاكراه للاحكام الوضعية.

وعمدة الكلام في الأحكام الوضعية المرتبطة بباب المعاملات. وهي على قسمين: عقود وايقاعات...

أما المعاملات العقدية كالبيع ونحوه، فلا يشمله رفع الاكراه والاضطرار لما تقدم من ان ظاهر الرفع عن المكلف انه في مقابل الوضع عليه الظاهر في نوع من الثقل، ولا ثقل في الحكم الوضعي كصحة البيع ونحوها بلحاظ ذاته، إذ قد يرغب فيه المكلّف ويحاول تحقيقه بشتى الطرق في بعض الأحيان.

ولما تقدم من ان مثل صحة البيع ونحوها ليس مما يتعلق بمكلف خاص يخاطب به، بل هو حكم يخاطب به جميع المكلفين، فليست هي مجعولة على المضطر او المكره، كي ترتفع عنه بالاضطرار او الاكراه، سواء كانت حكماً وضعياً ام كانت حكماً انتزاعياً، اذ هي تنتزع عن مجموعة احكام تكليفية تتعلق بمجموع المكلفين لا من خصوص ما يتعلق به من أحكام.

هذا، مع أن رفع صحة البيع بالنسبة الى المضطر اليه خلاف الامتنان والارفاق به، إذ يؤدي به ذلك الى الهلاك.

كما أنه لا جدوى في اثبات شمول رفع الاكراه للمعاملات المالية كالبيع، لما علم من الأدلة بتقييد الصحة فيها بصورة عدم الاكراه وطيب النفس والرضا، فالصحة منتفية في صورة الاكراه لتلك الأدلة.

هذا، مع أن ذلك مانع عن شمول الحديث، لما عرفت في الجهة الأولى ان هذا الحديث لا يتكفل رفع الاحكام الثابتة للشيء بقيد عدم الاكراه. فراجع.

وأما المعاملات الايقاعية، كالطلاق والعتق، فالحال فيها كالحال في العقود.

ثم إنه قد يدعى شمول رفع الاكراه للاحكام الوضعية بدلالة رواية صفوان بن يحيى والبزنطي جميعاً عن أبي الحسن (عليه السلام): «في الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك أيلزمه ذلك؟ فقال: لا، قال رسول الله (صلّى الله عليه وآله): وضع عن امتي ما اكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما أخطأوا»[1].

والتحقيق: ان المكره عليه إن كان الحلف على الفعل من ايجاد الطلاق والعتق والصدقة ـ بالمعنى المصدري ـ فيراد من قوله: «ايلزمه ذلك» وجوب صدور ذلك منه، كانت الرواية أجنبية عما نحن فيه، إذ هي تتكفل رفع الحكم التكليفي بوجوب الوفاء باليمين وحرمة الحنث. وان كان الحلف على الطلاق وغيره بالمعنى الاسم المصدري، نظير نذر النتيجة، فيكون المراد من قوله: «ايلزمه ذلك» نفوذ ذلك ولزومه الوضعي وترتب هذه الأمور بمجرد الحلف، كانت مما نحن فيه. ولكن ذلك خلاف ظاهرها، فان ظاهرها كون الحلف على ايجاد هذه الأمور لا على ترتبها وتحققها في أنفسها.

هذا، مع ان الحلف على هذه الأمور باطل عندنا، ولو كان بدون اكراه، فتطبيق حديث الرفع عليه ظاهرٌ في كون الطرف السائل من المخالفين، او المورد مورد التقية[2].

---

(١) وسائل الشيعة ١٦ / ١٦٤ باب: ١٢ من أبواب كتاب الايمان، الحديث: ١٢.

(٢) مضمون هذا الايراد ذكره المحقق الأصفهاني راجع نهاية الدراية ٢ / ١٨٢ ـ الطبعة الاولى.

وعليه، فلا ظهور في كون الاستدلال بحديث الرفع استدلالاً واقعياً، بل يمكن ان يكون جدلياً لالزام الطرف المقابل لتسليمه ظهور الحديث في رفع الحكم الوضعي. وهذا لا يعني ان الامام (عليه السلام) يرى ذلك. ومثل ذلك كثير في كلامهم (عليهم السلام).

ولو سلم ظهور الرواية في المدعى ونريد العمل بها، فهي لا تقتضي شمول الحديث لمطلق موارد الاحكام الوضعية، بل تختص بالايقاعات.

وذلك للفرق بين العقود والايقاعات في ان الحكم الوضعي في باب العقود يترتب على مجموع الايجاب والقبول، وليس هو فعل المكره فقط، فالايجاب المكره عليه او القبول ليس موضوع الأثر، وموضوع الأثر ليس فعل المكره كي يرتفع بالاكراه، بخلاف الايقاع، فان موضوع الأثر هو نفس فعل المكره.

وبالجملة: لو اردنا التنزل عن الاشكالات المتقدمة، فههنا ايراد آخر في باب العقود، وهو: ان الظاهر من الحديث هو رفع الأثر المترتب على فعل المكره دون غيره، وفعل المكره في باب العقود ليس مورد الأثر، إذ الاثر يترتب على فعل شخصين الموجب والقابل، فلا يتكفل رفع الاكراه رفع صحة البيع مع الاكراه على الايجاب، لان الصحة تترتب على الايجاب والقبول لا خصوص الايجاب.

وهذا الايراد لا يتأتى في باب الايقاعات، لان موضوع الأثر نفس انشاء المكره لا غير، فيمكن ان يشمله حديث الرفع. فاذا دلّ دليل على الرفع في مورد الايقاعات فلا يلازم ثبوت الرفع في موارد العقود.

ولا يخفى ان الحديث يرتبط بباب الايقاعات، إذ فرض الاستدلال بالنص ان هذه الأمور تتحقق بمجرد الحلف بلا احتياج الى قبول في مثل الصدقة، بل تكون نظير الوقف على المساجد، واما كل من الطلاق والعتق فهو في نفسه لا يحتاج الى قبول. فلا دلالة له على دلالة الحديث على رفع مطلق الاحكام

الوضعية. فلاحظ وتدبر.

ثم إنه بقيت في هذا الحديث ابحاث أخر مختصرة خارجة عما نحن بصدده أهملنا التعرض اليها.

تنبيه: تكـرر في بعض الكلمات ورود هذا الحديث مورد الامتنان على الأمة الظاهر في الامتنان بحسب النوع، ومقتضى ذلك تحقق التعارض في بعض الموارد فيما إذا دار الأمر بين ضررين على شخصين، بان كان جريان حديث الرفع مستلزماً في حق أحد لضرر آخر، فيلتزم بعدم شمول حديث الرفع لمثل ذلك.

ولكن هذه الدعوى لا شاهد عليها، بل غاية ما يستفاد من الحديث هو وروده مورد التسهيل، وهو ظاهر في التسهيل الشخصي نظير رفع الحرج.

وعليه، فلا مانع من شمول حديث الرفع للمثال المزبور اذ فيه تسهيل وارفاق بمن يجري في حقه بلا كلام. فتدبر.

هذا تمام الكلام في حديث الرفع.

ومنها: **حديث الحجب**: وهو قوله (عليه السلام): «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»[١]. وتقريب الاستدلال به: أنه يدل على ان الحكم المجهول موضوع عن العباد، وهو من حيث شموله للشبهة الحكمية اظهر من حديث الـرفع، إذ لا يتأتى فيه اشكال وحدة السياق لعدم الموضوع له، بل المتيقن منها بقرينة اسناد الحجب الى الله ارادة الشبهة الحكمية، فانه يتناسب مع ارادة الحكم الكلي المجهول كما لا يخفى. وقد نوقش في الاستدلال بها.

وتحقيق الكلام فيه: ان الحكم المجهول..

تارة: يكون حكماً انشائياً صرفاً لم يبيّن الى الناس لبعض المصالح، ولم

---

(١) وسائل الشيعة ١٨ / ١١٩ باب: ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٢٨.

يؤمر الرسول (صلّى الله عليه وآله) أو الأئمة (صلوات الله عليهم) بتبليغه اليهم.

واخرى: يكون حكماً فعلياً بلّغ الى الناس وبيّن لهم، ولكنه خفي علينا ولم يصل الينا لبعض الاسباب من ظلم الظالمين وغيره.

ولا يخفى ان محل الكلام في باب البراءة هو النحو الثاني، فالبحث يقع في انه اذا احتمل صدور الحكم الى الناس ولكنه خفي علينا بحيث لو اطلعنا عليه لوجب علينا امتثاله، فهل تجري البراءة أو الاحتياط؟.

أما النحو الأول، فهو ليس محل الكلام بين الأصوليين والاخباريين، بل احتماله لا يوجب الاحتياط قطعاً ولا يعتنى به أصلاً، إذ هو مما سكت الله تعالى عنه، وقد ورد الحديث عن امير المؤمنين (عليه السلام) بالأمر بالسكوت عنه[1].

اذا تبيّن ذلك، نقول: انه قد ادعي ان الحديث المزبور ناظر الى النحو الأول من الأحكام، فلا دلالة له على البراءة فيما نحن فيه وهو النحو الثاني، بل يكون مساوقاً للحديث الشريف المروي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) الذي أشرنا إليه.

وفي تقريبه وجهان:

أحدهما: ما أشار اليه صاحب الكفاية (قدس سره) من ان الجهل بالحكم بالنحو الثاني لم يكن سببه الله تعالى، إذ هو أمر بتبليغه وبلّغ، وإنما نشأ عن إخفاء الظالمين للاحكام ومنعهم من انتشارها وتدليس المدلسين وغير ذلك من الاسباب الخارجية. بخلاف الجهل بالنحو الأول، فانه ناشئ من عدم أمر الله تعالى بتبليغه وبيانه.

وعليه، فلا يصح نسبة الحجب الى الله سبحانه بلحاظ الجهل بالنحو الثاني، ويصح نسبته اليه بلحاظ النحو الأول، فلا بد من حمل الحديث على ارادة

(١) نهج البلاغة، قصار الحكم ١٠٥.

النحو الأول من الأحكام[١].

وهذا الوجه مردود: بان الاسباب الخارجية التي تكون سبباً لخفاء النحو الثاني من الأحكام..

تارة: لا تكون من الافعال الاختيارية للعباد، بل من الاسباب التكوينية، كضياع كتب الحديث بواسطة غرق أو عارض سماوي ونحو ذلك.

وأخرى: تكون من الأفعال الاختيارية كوضع الوضّاعين واتلاف الظالمين لكتب الحق.

ولا يخفى أنه يصح نسبة الحجب الى الله تعالى اذا كان سبب الخفاء هو العوارض السماوية ونحوها مما لا تتدخل فيها إرادة العباد.

وأما اذا كان سبب الخفاء هو الفعل الاختياري للعبد، فتصح نسبته الى الله تعالى بلحاظ ما هو المذهب الحق من الالتزام بالامر بين الامرين، فأن الفعل الصادر من العبد كما تكون له نسبة الى العبد تكون له نسبته الى الله سبحانه بملاحظة انه بيده وجود العبد، كما حقق في محله.

نعم، من يقول بالتفويض لا يصحح نسبة العبد الاختياري الى الله سبحانه، ولكنه خلاف ما نعتقد به نحن الامامية أعلى الله كلمتنا ببركة محمد وآله (صلوات الله وسلامه عليهم).

إذن فكما يصح نسبة الحجب الى الله سبحانه في مورد الجهل بالنحو الأول من الاحكام، كذلك يصح نسبته اليه تعالى في مورد الجهل بالنحو الثاني.

الوجه الآخر: أنه وان صح نسبة الحجب اليه تعالى، لكن الظاهر العرفي من إسناد الحجب اليه تعالى هو إرادة ما إذا كان الاخفاء بأمره، اذ لا يسند الحجب اليه عرفاً اذا كان الاخفاء على خلاف أمره، بل كان بواسطة الظلم

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٤١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

المحرّم المبغوض اليه، فيختص الحديث بالنحو الأول من الأحكام.

وهذا الوجه لا يخلو عن صورة وجيهة.

لكن يمكن أن ينحل الاشكال: بأن ظاهر قوله (عليه السلام): «ما حجب الله علمه» هو ثبوت الحكم في نفسه في الواقع، إذ الحجب متعلق بالعلم به، فانه ظاهر في ان الحكم له تقرير وثبوت في الواقع. فيراد من الموصول هو الحكم الثابت المجهول، كما أن ظاهر قوله: «فهو موضوع عنهم» أنه في مقابل الوضع عليهم ارفاقاً بالعباد وتسهيلاً عليهم، وحينئذٍ فيختص بالأحكام التي تكون قابلة للوضع على العباد فوضعها الله عنهم ارفاقاً بهم.

والحكم القابل للوضع على العباد هو الحكم الفعلي الصادر المبيّن لبعض الناس وإن خفي بعد ذلك، فانه قابل للوضع الظاهري في حال الجهل بجعل ايجاب الاحتياط.

أما الحكم الانشائي المختص بعلم الله تعالى فقط او مع النبي والأئمة (عليهم السلام) الذي لم يبين الى أحد لمصلحة تقتضي ذلك، فليس هذا بقابل للوضع على العباد كي يرفع عنهم، ولا موهم لوضعه عليهم بعد فرض عدم تبليغه وبيانه، لقصور في مقتضيه أو لغير ذلك، ولذا لو تعلق به العلم ـ فرضاً ـ لا يجب امتثاله واطاعته، بل قد لا يسمى حكماً لدى العرف فلا يكون الكلام لديهم ظاهراً في كونه هو المنظور به.

ومع هذا الظهور لا مجال لدعوى الظهور السابق الذي أريد به دفع دلالة الحديث على البراءة. إذن فالحديث من أدلة البراءة، ومقتضى إطلاق الموصول إرادة مطلق الحكم أعم من موارد الشبهة الحكمية وموارد الشبهة الموضوعية.

ومنها: حديث الحل: وهو ما ذكره في الكفاية من قوله (عليه السلام):

«كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه»[1]. وادعى ان دلالته على حلية ما لم تعلم حرمته ـ مطلقاً من جهة الاشتباه الحكمي أو الموضوعي ـ تامة. ولكنها بحسب ظهورها الأولي مختصة بالشبهة التحريمية. إلا أنه ذهب الى تعميم الحكم للشبهة الوجوبية بأحد وجهين:

الأول: عدم الفصل قطعاً بين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمة وعدم وجوبه في الشبهة الوجوبية، فان كل من يرى البراءة في الشبهة التحريمية يرى البراءة في الشبهة الوجوبية، وأن كان ليس كل من يرى البراءة في الشبهة الوجوبية يراها في الشبهة التحريمية.

الثاني: ان ترك محتمل الواجب محتمل الحرمة، إذ الترك على تقدير الوجوب محرم، فيكون ترك الواجب المحتمل مشمولاً لحديث الحل رأساً للشك في حرمته[2].

أقول: الكلام في هذا الحديث في مقامين:

الأول: في وجود حديث بهذا النص بالخصوص ومستقلاً، فقد ادعي ان هذا النص ورد في رواية مسعدة بن صدقة المشتملة على تطبيقه على بعض موارد الشبهات الموضوعية، كالثوب المحتمل انه سرقة والجارية المحتمل انها اخته بالرضاعة، والعبد المحتمل أنه حرّ.

نعم، ورد نص آخر يقارب هذا النص بنحو الاستقلال تارة. وفي مورد الجبن أخرى. ولكنه ظاهر في الشبهة الموضوعية لقوله: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»[3]. ولعله يأتي الحديث فيها مفصلاً.

---

(١) وسائل الشيعة ١٢ / باب: ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث: ١ و ٤.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٤١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) وسائل الشيعة ١٢ / باب: ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث: ١.

الثاني: في دلالته على المدعى. ونتكلم فيه..

تارة: على انه نص مستقل غير رواية مسعدة بن صدقة.

وأخرى: على أنه رواية مسعدة بن صدقة.

أما على الأول: فقد يستشكل ـ كما في تقريرات الكاظمي[1] ـ في شموله للشبهة الحكمية بملاحظة قوله: «بعينه»، فانه ظاهر في كون الشك في تعيين الحرام، وهو انما يكون في مورد ينقسم الى قسمين حرام، وغير حرام كاللحم المنقسم الى الميتة والمذكى، فيختص الحديث بالشبهة الموضوعية، إذ لا معنى لمعرفة الحرمة بعينها.

ولكنه مخدوش: بأنه يمكن تعميم الحديث للشبهة الحكمية مع المحافظة على ظهور لفظ: «بعينه» كما في موارد العلم الاجمالي[2]، بدوران الحرمة المجعولة بين شيئين كحرمة الغيبة او الغناء، فانه يصدق على مثل ذلك بان كلاً منهما حلال حتى يعرف الحرام بعينه، مع كون الشبهة في كل منهما حكمية لا موضوعية. فالاشكال نشأ من تخيل لزوم رجوع لفظ: «بعينه» الى الحرمة على تقدير ارادة الشبهة الحكمية، وهو مما لا معنى له، مع أنه غير لازم، إذ يمكن ارجاعه الى الحرام مع فرض الشبهة حكمية كما عرفت تصويره.

وأما ما ذكره صاحب الكفاية في مقام تعميم البراءة الثابتة بهذا الحديث للشبهة الوجوبية، فهو ممنوع..

أما الوجه الأول: فلأن عدم الفصل والاجماع المركب انما يؤخذ به لو كان

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ٣٦٤ ـ طبعة مؤسسة النسر الاسلامي.

(٢) لا يلزم ان يفرض العلم الاجمالي منجزاً كي يتشكل بان الحديث مما يعلم بعدم شموله له، وان موضوع الكلام هو موارد عدم العلم الاجمالي، بل ينفع ما قلناه في موارد العلم الاجمالي غير المنجز كخروج بعض اطرافه عن محل الابتلاء أو لانحلاله حكماً ـ كما هو أحد وجوه العلم الاجمالي الذي ادعاه الاخباريون مستدلين به على الاحتياط ـ أو حقيقة. فلاحظ.

منشؤه الاطلاع على رأي المعصوم (عليه السلام) من طريق ليس بايدينا، والأمر ليس كذلك ههنا، فان من يلتزم بالبراءة في الشبهة الوجوبية او الشبهة التحريمية يستند في التزامه الى الوجوه المعلومة التي نحن في مقام التحدث عن تماميتها وعدم تماميتها، فلا يكون مثل هذا الاجماع المركب حجة في المقام.

وأما الوجه الثاني: فلأن الترك في موارد الوجوب لا يصدق عليه أنه حرام عرفاً، ولا يصدق على الشك فيه انه شك في الحرام. فلا وجه لما أفاده، ولعل قوله: «فتأمل» إشارة الى ذلك.

وأما على الثاني: فقد يستشكل في دلالتها على البراءة في الشبهة الحكمية من جهة تطبيقها ـ بعنوان التمثيل ـ على موارد كلها من الشبهات الموضوعية، وظاهر التطبيق والتمثيل كون المراد بالعموم هو خصوص الشبهات الموضوعية.

بل قد يشكل تكفلها لجعل اصالة البراءة التي هي محل البحث، لأن جميع الامثلة المذكورة في النص مما لا يكون المستند في الحلية فيها أصالة الحلّ، بل الأصول أو الامارات الموضوعية الحاكمة على أصالة الفساد أو أصالة الاحتياط في الفروج والأموال، بحيث لولا هذه الأصول الموضوعية لكان المرجع هو الاحتياط لا البراءة.

أقول: الاشكال من الجهة الأولى هيّن إذ لا ظهور في التطبيق بنحو يوجب صرف العام عن عمومه. وإنما العمدة هو الاشكال من الجهة الثانية.

وعليه، يدور مفاد الرواية بين كونها اخباراً عن ثبوت الحلية في جميع موارد الشبهة، كل شبهة بحسب ما يتقرر فيها من دليل أو أصل يقتضي الحلية، فيكشف عن جعل أصالة الحل والبراءة في الموارد المشتبهة الخالية عن ما يقتضي الحلية من أصل موضوعي أو دليل. وكونها اشارة الى ما جعله الشارع من أصول وامارات تقتضي الحلية وبيان تسهيل الشارع على العباد وعدم تضييقه عليهم،

نظير ما دل على أنه (صلّى الله عليه وآله) بعث بالحنيفية السمحاء[1]، فلا تدل على جعل أصالة البراءة في موارد الشبهات البدوية الخالية عن الأصول الموضوعية المقتضية للحلّ. ولا قرينة انها بالنحو الأول، فتكون مجملة لا ظهور لها في المدعى، بعد عدم امكان الأخذ بظاهرها الأولي وهو جعل الحلية وانشائها.

ومنها: **حديث السعة**: وهو قوله (عليه السلام): «الناس في سعة ما لا يعلمون»[2].

وهو في نصه وصياغته يحتمل وجهين:

أحدهما: ان تكون: «ما» موصولة أضيف اليها لفظ السعة فيكون المفاد: «الناس في سعة الذي لا يعلمون».

الآخر: ان تكون: «ما» ظرفية، ولفظ سعة منّون الآخر فيكون المفاد: «الناس في سعةٍ ما داموا لا يعلمون».

وقد ذكر صاحب الكفاية أنه يدل على البراءة على كلا الاحتمالين، فانه يدل على ان الناس في سعة وتخفيف من جهة التكليف الذي لا يعلمونه أو ماداموا لا يعلمون التكليف، فيكون معارضاً لادلة الاحتياط ـ لو تمت ـ، لانها تقتضي ان المكلّف في ضيق من الواقع المجهول.

وقد يقال: ان أدلة الاحتياط تقتضي العلم بالاحتياط، فتكون واردة على هذا الحديث المقيد بالعلم.

وأجاب عنه صاحب الكفاية: بان أدلة الاحتياط لا تستلزم العلم بالواقع، بل انها تقتضي تنجيز الواقع وجعل المكلّف في عهدته، لأن وجوب الاحتياط طريقي، فلا يرتفع موضوع حديث السعة.

---

(١) وسائل الشيعة ١٤ / ٧٤ باب ٤٨ الحديث ١

(٢) وسائل الشيعة ٢ / ١٠٧٣ باب:٥٠من أبواب النجاسات، الحديث: ١١.

نعم، لو كان وجـوبـه نفسياً كان المكلف في ضيقه وكانت ادلته رافعة لموضوع حديث السعة بالنسبة اليه[1].

أقول: ما أفاده (قدس سره) يتم بناء على احتمال إضافة السعة الى: «ما» على أن تكون موصولة، إذ الظاهر إرادة عدم العلم بنفس الحكم الذي يكون المكلف في سعة منه وأدلة الاحتياط لا تستلزم العلم به.

وأما بناء على احتمال كون: «ما» ظرفية، فلا يتم ما أفاده، لأن ظاهر الحديث حينئذٍ: «ان الناس في سعة وراحة ما داموا لا يعلمون». ومثل هذا التعبير متعارف الاطلاق لبيان رفع الحرج في حال عدم العلم، ولكن من البديهي الواضح تقييد متعلق العلم بما يرتبط بما يكون في سعة منه، إذ لا معنى لان يراد ان الناس في سعة من حرمة شرب الخمر ما داموا لا يعلمون وجوب الخمس أو حرمة أكل الارنب أو أي شيء كان، وانما المراد ان الناس في سعة من حرمة شرب الخمر ـ مثلاً ـ ما داموا لا يعلمون ما يرتبط به من ثبوته او ثبوت الطريق عليه أو نحو ذلك مما يتعارف كونه رافعاً للسعة وموجباً للوقوع في الضيق.

ومقتضى اطلاقه عموم متعلق العلم لكل ما ينجز التكليف. فتكون أدلة الاحتياط على هذا واردة على هذا الحديث.

ويكون مفاد الحديث على حدّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لا يمكن الأخذ به إلا اذا لم تتم أدلة الاحتياط.

وبما أن الحديث يدور بين هذين الوجهين ـ المختلفي النتيجة ـ ولا ظهور له في أحدهما، لم يكون من أدلة البراءة بالنحو الذي يعارض أدلة الاحتياط لإجماله. فلاحظ.

ومنها: **حديث الاطلاق**: وهو قوله (عليه السلام) في مرسلة الفقيه: «كل

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٤٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»(١).

وقد ذهب الشيخ (رحمه الله) الى انها في الدلالة أوضح من الكل(٢).

ولكن صاحب الكفاية (رحمه الله) توقف في دلالتها على المدعى: بلحاظ ان الورود غير ظاهر في الوصول المساوق للعلم بالنهي، بل يصدق الورود على صدور النهي، ولو لم يصل الى المكلف ولم يعلم به، فيكون مفاد الحديث إباحة الشيء حتى يصدر فيه نهي، فلا ترتبط بما نحن فيه، إذ محل البحث هو حكم ما شك في صدور النهي فيه هل هو الاباحة أو الاحتياط؟، فلا يشمله هذا الحديث، لان موضوعه ما لم يصدر فيه نهي لا ما يشك في صدور النهي فيه، فما يشك في صدور النهي فيه يكون من الشبهات المصداقية لهذا الحديث، ولا يصح التمسك بالعام في مورد الشبهة المصداقية له(٣).

ولكن المحقق الأصفهاني (رحمه الله) حاول اثبات دلالتها على المدعى، وهو الاباحة الظاهرية في مورد الشك في صدور الحرمة وعدم وصولها للمكلف بطريقين:

الطريق الأول: عدم تصور إرادة جعل الاباحة مقيدة بعدم صدور النهي واقعاً على جميع تقادير الاباحة، المستلزم ذلك لحمل الورود ههٰنا على الوصول لو سلم أنه ظاهر في أصل الصدور، فراراً عن المحاذير. بيان ذلك: ان الاباحة على قسمين..

إباحة مالكية مرجعها الى عدم الحرج ـ عقلاً ـ في الفعل والترك في مورد احتمال الحرمة، بملاحظة مالكية المولى لافعال العبد وكون فعل العبد تصرفاً في سلطان المولى وملكه، مع قطع النظر عن التشريع، وهي المعبّر عنها بالاباحة قبل

(١) وسائل الشيعة ١٨ / ١٢٧ باب: ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٦٠.

(٢) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ١٩٩ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٤٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الشرع.

واباحة شرعية، وهي الترخيص المجعول من قبل الشارع بما أنه شارع، وهي تارة تكون واقعية. وأخرى تكون ظاهرية.

فالمراد من: «الاطلاق» في المرسلة لا يخلو إما ان يكون الاباحة الشرعية الواقعية أو الاباحة الشرعية الظاهرية أو الاباحة المالكية. والكل لا يتلاءم مع إرادة عدم الصدور من عدم الورود.

أما الاباحة الواقعية، فلأن إرادتها تقتضي ان يكون مفاد الحديث: «ان كل شيء لم يتعلق به نهي واقعاً مباح واقعاً». وهو لغو لو اخذ التقييد بنحو المعرفية، إذ مرجعه الى بيان ان غير الحرام مباح، وهو واضح لا يحتاج الى بيان. ولو أخذ التقييد بنحو الموضوعية فيرجع الى أخذ عدم الحرمة في موضوع الاباحة. وهو غير صحيح لما حقق من ان عدم الضد لا يكون من مقدمات وشروط وجود ضده، بل هما متلازمان.

وأما الاباحة الظاهرية، فلأن ارادتها ممتنعة لوجوه:

أولاً: تخلف الحكم عن موضوعه لأن موضوع الحكم الظاهري هو الجهل وعدم العلم، فاذا كان مقيداً بعدم صدور النهي، فقد يكون النهي صادراً، ولكنه مشكوك، فلا يكون هناك حكم ظاهري مع تحقق موضوعه وهو الشك.

وثانياً: ما اشرنا اليه من ان موضوع الاباحة الظاهرية اذا كان هو عدم صدور النهي فهو مشكوك، فلا يمكن اثبات الاباحة الظاهرية في مورد الشك، لأنه من التمسك بالدليل مع الشك في موضوعه.

والتمسك باستصحاب عدم الصدور، لا يجدي إما لكفايته بنفسه بلا احتياج الى الخبر، أو عدم فائدته وعدم صحة الاستدلال به، كما يأتي توضيحه.

وثالثاً: ان جعل عدم صدور النهي غاية للاباحة الظاهرية يرجع الى فرض عدم الحرمة حدوثاً، ومعه لا شك في الحرمة والحلية من أول الأمر، فلا معنى

لجعل الحلية الظاهرية حينئذٍ.

وأمـا الابـاحـة المالكية، فلأن ارادتها بعيدة عن منصب الامام (عليه السلام) المعدّ لتبليغ الأحكام، خصوصاً وأن الخبر مروي عن الصادق (عليه السلام) بعد ثبوت الشرع بمدة طويلة، فلا معنى لأن يبين ذلك.

وأذا ظهر امتناع أخذ الاباحة بجميع اقسامها مفيدة بعدم صدور النهي فلا بد من حمل الورود ههٰنا على ارادة الورود على المكلف المساوق لوصوله اليه، ويراد من الاطـلاق الاباحة الشرعية الظاهرية. والتعبير عن الوصول تعبير شائع في العرف.

الطريق الثاني: ان الورود ليس بمعنى الصدور، بل هو بمعنى يساوق الوصول، وذلك لان الورود متعدٍ بنفسه، فهناك وارد ومورود، فيقال ورد الماء وورد البلد ووردني كتـاب فلان، وقد يتعدى بعلى بلحاظ اشراف الوارد على المورود، فيقال ورد عليّ كتاب فلان. وقد يكون للوارد محل في نفسه كالحكم، فيقال: ورد فيه نهي مثلاً. فموضوع الحكم محل للوارد لا مضائف له، فلا يقال عن الموضوع انه ورده نهي، بل مضائف الحكم الوارد هو المكلّف.

وعليه، فيكون مفاد الرواية: «حتى يرد المكلف نهي»، فلا يكون الورود بمعنى الصـدور مفهـوماً حتى لا يحتاج الى مكلّف يتعلق به، بل هو يساوق الوصول لأجل التضائف بين الوارد والمورود.

فهـذا الـطريق يرجـع الى ظهور الورود عرفاً فيما يساوق الوصول، والطريق الأول يرجع الى ضرورة حمل الورود على ما يساوق الوصول[١].

أقول: لا يمكن أن يكون المجعول هو الاباحة الظاهرية، مع كون المراد من الورود الصدور، إذ جعل الاباحة الظاهرية ترجع الى جعل المعذورية. ومن

---

(١) الأصفهاني المحقق السيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ١٨٧ ـ الطبعة الاولى.

الواضح انه لا معنى للحكم بالمعذورية مقيداً بعدم صدور النهي واقعاً أو مغيّى بالصـدور الواقعي، لان المعذورية مع عدم الصدور واقعاً لا اشكال فيها فلا حاجة الى الحكم بها.

وأما ما أفاده المحقق الاصفهاني فيمكن، المناقشة فيه..

أما الطريق الأول: فلأنه يمكن فرض شق رابع ـ اشار اليه المحقق النائيني[1] ـ، وهو: أن يكون المقصود الأمر بالسكوت عما سكت الله عنه كما ورد هذا المضمون في بعض النصوص[2].

أو فقل: انا نختار الشق الأول، وليس المراد بيان ان غير الحرام واقعاً حلال واقعاً، بل المراد التنبيه على لزوم ترتيب أثر الحلية على ما هو حلال وعدم التصدي الى الفحص والسؤال وايقاع النفس في الضيق، فالاطلاق في النص لا يراد به نفس الاباحة، بل هو بلحاظ أثر الاباحة من السعة في مقابل الضيق.

وأما الطريق الثاني: فلأن فرض كون الورود متعدياً يحتاج الى مفعول، ويكـون مضـائفـاً للمورود كالعلة والمعلول، لا ملازمة بينه وبين علم المكلف بالوارد، إذ هو أول الكلام، وأيّ شيء في كلامه (قدس سره) يدلّ على الملازمة، بل غاية ما يدل عليه كلامه هو تعلق الورود بالمكلف. أما ان تعلقه به يستلزم علم المكلف بالوارد، فهذا مما لا يتكفله كلامه كما لا يخفى، كما انه محل تشكيك لدينا ولا نستطيع الجزم به، إذ يصح ان يقول القائل وردني ضيف ولم أعلم به حتى خرج، فتدبر.

ومنها: رواية عبد الأعلى عن الصادق (عليه السلام) قال: «سألته عمن لم يعرف شيئاً؟. هل عليه شيء قال: لا»[3].

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ٣٦٣ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) نهج البلاغة، قصار الحكم ١٠٥.

(٣) الاصول من الكافي ١ / ١٦٤. الحديث ٢.

وتقريب الاستدلال بها ـ كما في الرسائل ـ: ان المراد بالشيء الأول فرد معين مفروض في الخارج، فيكون المراد هل عليه في خصوص ذلك المجهول شيء، وقد تكفلت الرواية نفي الشيء عليه وهي ظاهرة في معذوريته[1].

وللمناقشة في هذا الاستدلال مجال، لظهورها في ارادة الجاهل القاصر الـذي لا يلتفت الى غالب الاحكام ولا يعرف شيئاً من الأحكام ويعبّر عنه بالفارسية: «جيزي سرش نميشود»، فلا ترتبط بما نحن فيه.

وأما ما أفاده العراقي في تقريب دلالتها من: أنها تشمل الجاهل الملتفت غير القـادر على الفحص، وبضميمـة عدم الفصـل تثبت المعـذورية بالنسبة للجاهل الذي لا يعرف شيئاً خاصاً الذي هو محل الكلام فيما نحن فيه[2].

ففيه: انه وإن امكن إرادة ذلك من النص، لكن العبرة بظهورها لا بما يمكن حمله عليه، وهو ظاهر في ما عرفت من الجاهل القاصر الذي لا يتوصل الى إدراك الأمور.

ومنها: قوله (عليه السلام): «أيما امريء ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»[3].

وتقريب الاستدلال بها واضح. وقد استشكل الشيخ في دلالتها بدعوى ظهورها في كون المراد هو الجاهل المركب والغافل عن الواقع لا الجاهل البسيط المتردد ـ الذي هو محل الكلام في أصالة البراءة، لان الغافل والجاهل المركب مما لا اشكال في معذوريتها ـ. ولم يوجّه الشيخ استظهاره المزبور. وبيّن الوجه فيه: بان ذلك ظاهر الباء لظهورها في السببية، والارتكاب انما يكون بسبب الجهل اذا كان الجهل مركباً فيكون فعله الحرام مستنداً الى اعتقاد عدم حرمته، لا ما

(١) الأنصاري المحقق السيخ مرتضى. فرائد الاصول / ١٩٩ ـ الطبعة الاولى.

(٢) البروجردي التسيخ محمد تقي. نهاية الأفكار ٣ / ٢٢٩ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٣) تهذيب الأحكام ٥ / ٧٣.

اذا كان بسيطاً إذ الفعل في مورد التردد لا يكون مسبباً عن التردد.

وايد الشيخ (رحمه الله) دعواه المتقدمة: بان تعميم النص للجاهل المتردد يستلزم التخصيص بالشاك غير المقصر إذ المقصر غير معذور قطعاً، مع ان سياق النص يأبى عن التخصيص[1].

وأورد على ذلـك: بان التخصيص لازم على كل حال، لانـه لو اريد خصوص الجاهل المركب، فلا بد من تخصيصه بغير المقصر، لأن المقصر غير معذور ولو كان جهله مركباً.

وأما ما أفاده من ظهور الرواية في ارادة الجاهل المركب وعدم شمولها لصورة التردد، فهو متين.

وقد أورد عليه المحقق العراقي: بان السبب في الارتكاب في مورد الجهل البسيط هو الجهل أيضاً بتوسيط قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فالمستند بالأخرة هو الجهل، فظهور الباء في السببية لا يقتضي تخصيص النص بالجاهل المركب[2].

وفيه: ان الاستناد الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان في ارتكاب المجهول بالجهل البسيط يستلزم ان يكون ارتكاب الحرام ـ لو صادف كونه حراماً ـ عن علم وجزم لا عن جهل، لعلمه بعدم المؤاخذة، فهو يُقدم على ارتكاب المجهول ولو صادف كونه حراماً لأمانه من العقاب بتوسيط القاعدة، فلا يعد ارتكابه بسبب الجهل. وهذا بخلاف الجاهل المركب، فان سبب ارتكابه الحرام هو جهل المركب به وغفلته عنه وتخيله بانه ليس بحرام، اذ لو التفت لم يرتكبه. فلاحظ.

ومنها: رواية عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي ابراهيم (عليه السلام)

---

(١) الأنصاري المحقق السيخ مرتضى. فرائد الاصول / ١٩٩ ـ الطبعة الاولى.

(٢) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الأفكار ٣ / ٢٢٩ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

قال: «سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة، أهي ممن لا تحل له أبداً؟. فقال (عليه السلام): لا، اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها، فقد يعذر الناس في الجهالة وبما هو أعظم من ذلك. قلت: بأي الجهالتين أعذر، بجهالته ان ذلك محرم عليه أم بجهالته أنها في عدّة؟ قال (عليه السلام): إحدى الجهالتين أهون من الأخرى، الجهالة بان الله تعالى حرّم عليه ذلك، وذلك بأنه لا يقدر على الاحتياط معها. قلت: فهو في الأخرى معذور؟. قال (عليه السلام): نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها»[1].

والاستدلال بها واضح لا يحتاج الى بيان.

ولكن الشيخ (رحمه الله) ناقش فيه: بأن موضوع السؤال إن كان هو الجاهل المركب او الغافل، فهو خارج عما نحن فيه وان كان هو الملتفت الشاك، فالشك..

تارة: يكون في انقضاء العدة مع العلم بتشريعها ومقدارها، فالشبهة موضوعية.

وأخـرى: يكون في انقضاء العدة لأجل الشك في مقدار العدة شرعاً فالشبهة مفهومية.

وثالثة: يكون في أصل تشريع العدة فالشبهة حكمية.

أما اذا كانت الشبهة موضوعية، فهي أجنبية عما نحن فيه، لان البحث في الشبهة الحكمية.

هذا، مع انه لا مجال للبراءة فيها، لأن مقتضى الاستصحاب المرتكز في الاذهان بقاء العدة، فلا يكون معذوراً لحكومة الاستصحاب على البراءة.

وأما اذا كانت الشبهة مفهومية، فليس معذور أيضاً، لانه يلزمه السؤال

---

(١) الاصول من الكافي ٥ / ٤٢٧. الحديث ٣.

وتحصيل العلم فقد قصرّ بترك السؤال، مع ان مقتضى الأصل بقاء العدة وأحكامها.

وأما اذا كانت حكمية، فلا يكون معذوراً أيضاً لتقصيره في السؤال خصوصاً مع وضوح الحكم لدى المسلمين الكاشف عن تقصير الجاهل لا قصوره. هذا مع ان اصالة عدم ترتب الأثر على العقد تقتضي الحكم بفساد العقد.

إذن فلا يمكن الالتزام بانه معذور من حيث الحكم التكليفي في جميع الصور، فلا بد ان يراد من المعذورية المعذورية من حيث الحكم الوضعي، وهو الحرمة الأبدية كما وقع التصريح به ولا نظر الى عدم المؤاخذة[1].

وما أفاده (قدس سره) متين جداً.

لكن يرد عليه: انه لا وجه للترديد في مراد الرواية بين الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية مع فرض تكفل الرواية لكلتا الشبهتين وتعرضها الى كلتا الجهتين. فلم نعرف الوجه في ترديده.

ولا بأس بالتنبيه على أمرين يتعلقان بالرواية:

الأول: في بيان المراد بالأعذرية، فان العذر ليس من الأمور القابلة للتشكيك والتفاضل، فليس فيها شدة وضعف أو كثرة وقلة، فهو كالقتل لا كالبياض والعلم.

والذي يمكن ان يوجّه به التعبير بالأعذرية، هو انه ناشئ عن ملاحظة السبب في تحقق العذر، فما كان السبب في العذر فيه آكد وأقوى وأوجه كان أعذر، فاذا اجتمع سببان للعذر كان أعذر مما إذا كان له سبب واحد. نظير التفاوت في اسباب القتل فانها قابلة للتأكد والتعدد، وإن لم يكن القتل كذلك، فالتعبير

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٠٠ ـ الطبعة الاولى.

بالأعذرية بلحاظ الاسباب لا المسبب.

الثاني: ورد في الرواية تعليل الأعذرية: بان الجهل بالحرمة لا يقدر معه على الاحتياط بخلاف الجهل بالعدة. وقد وجّه الشيخ ذلك بحمل الجاهل بالحرمة على الجاهل المركب المعتقد للجواز أو الغافل، وحمل الجاهل بالعدة على المتردد الشاك.

وقد يشكل: بان التفكيك بين الجهالتين خلاف الظاهر. وقد اشار اليه الشيخ وقال بعده: «فتدبر فيه وفي دفعه»[١].

وقد دفعه غير واحد من المحشين على الكتاب: بان الجهل في كلا الموضعين استعمل في معناه العام الشامل لجميع افراده، لكن الغالب في الجهل بالحرمة هو الغفلة واعتقاد الخلاف، لان حرمة الزواج في العدة واضحة جداً لدى الكل، فتعرف بمجرد الالتفات اليها والسؤال عنها، فلا يتمركز الشك فيها إلا نادراً.

وأما الجهل بالعدة، فهو على العكس، لان الغالب الالتفات اليه وعدم الغفلة عنه عند الزواج لسؤاله عن خصوصيات الزوجة عادة، فاذا تحقق الجهل بها فهو الجهل البسيط[٢].

ومنها: قوله (عليه السلام): «إن الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم»[٣].

وناقشه الشيخ (رحمه الله): بان مدلوله مما لا ينكره الأخباريون[٤].

وتوضيح ذلك: انه لو كان النص: «ان الله يحتج على ما آتاهم» لكانت

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى.فرائد الاصول / ٢٠٠.

(٢) حاشية الآشتياني /٢١ من مبحث البراءة.

(٣) الاصول من الكافي ١ / ١٦٢ الحديث ١.

(٤) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ١٩٩ ـ الطبعة الاولى.

دالة على البراءة في قبال الاخباريين، لانها تنافي اخبار الاحتياط، لان مفاد اخبار الاحتياط الاحتجاج على المجهول وهو ما لم يأتهم، وهو ما تنفيه هذه الرواية.

ولكن مفادها هو نفي الاحتجاج بما لم يأتهم لا على ما لم يأتهم فلا تنافي دعوى الأخباريين لأنهم يذهبون الى الاحتجاج بأخبار الاحتياط، وهو احتجاج بما آتاهم، لوصولها الى المكلفين وان كان على ما لم يأتهم.

هذا تمام الكلام في النصوص، وقد ظهر انه لا دلالة لما يدل منها على اكثر من قاعدة قبح العقاب بلا بيان ما عدا حديث الرفع والحجب.

وأما الاجماع: فلم يعطه سيدنا الاستاذ دام ظله أهمية في البحث، فلم يزد على المقدار الذي ذكره صاحب الكفاية، وسرُّ ذلك هو ان مثل هذا الاجماع لا يمكن الركون الى انه تعبدي كي يكون دليلاً في قبال غيره، وذلك لما ذكر من الأدلة المتكثرة على البراءة من كتاب وسنة وعقل، فهو إجماع مدركي فليس بحجة.

واما العقل: فالكلام فيه في جهات ثلاث:

الأولى: في تحقيق قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وأنها ثابتة أو لا؟.

الثانية: في تحقيق قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل وثبوتها.

الثالثة: في كيفية الجمع بين القاعدتين فيما نحن فيه.

أما الجهة الأولى: فتحقيق الكلام فيها يتضح بتقديم مقدمة، وهي ان الحكم العقلي بالقبح والحسن فيه مسلكان:

الأول: انه لا يتصور للعقل حكم شيء وإنما شأنه إدراك الاشياء على واقعها التي هي فيه سواء كانت شرعية أو عقلائية.

وعليه، فمرجع دعوى حكم العقل بشيء الى ثبوت أحكام عقلائية بنى عليها العقلاء وتوافقت عليه آراؤهم حفظاً للنوع من الفساد.

فحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ـ مثلاً ـ لا واقع له سوى اتفاق

العقلاء عملاً على قبح ذلك، ووافقهم الشارع باعتبار أنه رأس العقلاء وكبيرهم.

الثاني: ان يراد من الحكم العقلي بالحسن والقبح هو ملائمة الشيء للقوة العاقلة منافرته لها، إذ الانسان يشتمل على قوى متعددة كالباصرة واللامسة ومنها القوة العاقلة، فكما يكون لسائر القوى ملائمات ومنافرات ـ كملائمة الناعم للقوة اللامسة ومنافرة الخشن لها ـ كذلك للقوة العاقلة ملائمات ومنافرات، فما يلائم القوة العاقلة يكون حسناً وما ينافرها يكون قبيحاً. فالاحسان للمريض المنقطع في البيداء المسالم الذي يأمن ضرره يكون ملائماً للقوة العاقلة وفي قباله اضـراره وايذائه بلا سبب موجب، فانه مما يتنفر منه العاقل بما له من القوة العاقلة، فيعد الأول حسناً والثاني قبيحاً بهذه الملاحظة.

وعليه، فمرجع قبح العقاب بلا بيان ـ على هذا المسلك ـ الى منافرة العقاب بلا حجة للقوة العاقلة.

والفرق بين المسلكين هو: انه مع الشك في مصداقية شيء للظلم، يكون المرجع على المسلك الأول هو العقلاء وينظر ما هو بناؤهم العملي فيرتفع الشك. وعـلى المسلك الثـاني، فلا طريق الى تشخيص ذلـك غير وجدان الشخص، والمفروض انه مشكك، فيبقى الشك على حاله.

ولتكن على علم بان مرجع الاحكام العقلية ـ على كلا المسلكين ـ بقبح الاشياء وحسنها الى حكمه بقبح الظلم وحسن العدل.

وبعد هذه المقدمة يقع الكلام في صحة العقاب على المخالفة عند الشك في التكليف.

أما المخالفة مع العلم، فقد تقدم الكلام فيها في مباحث القطع. فراجع.

والكلام في المخالفة مع الشك في مقامات ثلاثة:

المقام الأول: في صحة مؤاخذة المولى العرفي عبده.

ولا يخفى ان العقاب لا يقبح ـ على كلا المسلكين ـ عند تحقق المخالفة

عن عمد وعلم. كما انه يقبح مع الغفلة والجهل المركب ـ إذا كان عن تقصير ـ.

أما العقاب مع التردد والشك في رضا المولى بالعمل وعدم رضاه، فلم يعلم انه من منافرات القوة العاقلة، كما لا يعلم ان بناءهم على عدمه حفظاً للنظام، لعدم العلم بأن المؤاخذة مخلة بالنظام، ولا سبيل الى احراز ذلك. فمثلاً لو ضرب العبد مولاه جاهلاً في رضا المولى بذلك لاحتماله انه ليس بمولاه، فلا يعلم قبح المؤاخذة من المولى ـ على كلا المسلكين ـ.

المقام الثاني: في صحة مؤاخذة المولى الشرعي في النشأة الدنيوية، بعد تسليم قبح مؤاخذة المولى العرفي عبده على المخالفة في صورة الجهل والتردد.

ولا يخفى إنه لا سبيل الى الجزم بالقبح على كلا المسلكين بالنسبة الى المولى الحقيقي المكوّن للعباد، اذ كثيراً ما يتحقق الإيلام بالمرض ونحوه بالنسبة الى المطيع تمام الاطاعة فضلاً عن المخالف، من دون أن يرى العقل القبح فيه.

وأساس الوجه الذي به ينفى حكم العقل بالقبح في هذا المقام هو ان مدار حكم العقل بالقبح والحسن بكلا مسلكيه على تحقق الظلم والعدل، وأساس الظلم والعدل على فرض حقوق وحدود بين الطرفين بحيث يكون تجاوزها ظلماً وعدمه عدلاً. وهذا يتصور بين المولى العرفي وعبده وبين الوالد وولده.

أما بين المولى الحقيقي ومخلوقه، فلا يتصور ان للعبد حقاً خاصاً على مولاه، إذ هو ملكه ومخلوقه يتصرف به ما يشاء يفقره ويمرضه ويهمّه وغير ذلك، مع علم العبد بالمخالفة وجهله، بل ومع إطاعته لمولاه وخضوعه لأوامره ونواهيه، ولا يتنافى ذلك مع بناء العقلاء، كما أنه لا ينافر القوة العاقلة.

والمقام الثالث: في صحة مؤاخذة المولى الشرعي في النشأة الأخروية مع جهل العبد بالمخالفة بتردده فيها.

ولا يخفى أن العقاب الأخروي وهكذا الثواب فيه اراء ثلاثة:

الأول: أنـه من باب تجسم الأعـمال، فحال العمل كحال البذرة التي

تتجسم فتصير زرعاً طيباً أو غير طيب باختلاف جنس البذر، فالمعصية تتجسم فتصير عقرباً ـ مثلاً ـ، والطاعة تتجسم فتصير شجرة طيبة.

الثاني: أنه من قبيل الأثر الوضعي للمعصية، فهو كالموت المسبب عن السم القاتل.

الثالث: أنه عمل المولى بقرار منه حيث أوعد على المخالفة بالعقاب كما وعد على الاطاعة بالثواب، فيكون من باب المجازاة التي قررها المولى نفسه.

فعلى الرأي الأول والثاني، لا مجال لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، إذ ليس هو فعلاً اختيارياً كي يتصف بالقبح والحسن، بل هو أمر قهري يترتب على العمل بلا دخل للعلم والجهل فيه، كما هو الحال في سائر موارد اللوازم الوضعية وتجسم الأعمال. فاذا فرض ان ذات العمل كيفما تحققت مما يترتب عليها ذلك لم يكن في ذلك قبح.

وأما على الرأي الثالث، فلا سبيل الى حكم العقل ـ بكلا مسلكيه ـ بقبح العقاب على المخالفة في صورة الشك وعدم البيان، لعدم العلم بالملاك الذي بملاحظته أوعد الشارع بالعقاب على المخالفة، إذ الملاك في ثبوت العقاب دنيوياً أنما هو ردع المخالف عن العودة في الفعل أو تأديب غيره لكي لا يرتكب المعصية، وهذا إنما يتحقق بلحاظ العالم الدنيوي لا العالم الأخروي، اذ ليس هو عالم التكليف والعمل ـ كما أوضحناه في مباحث القطع ـ، فلا بد ان يكون العقاب الأخروي بملاك آخر لا نعرفه، وإذا لم نتمكن من معرفته وتحديده لم يمكن الجزم بثبوته في صورة دون أخرى.

وعليه، فمن المحتمل أن يكون الملاك ثابتاً في مورد المخالفة مع الشك، فكيف يدعى منافرته للقوة العاقلة، أو انه يتنافى مع بناء العقلاء لأجل حفظ النظام؟، وانما يدور الأمر مدار بيان الشارع لموضوع العقاب وتحديده.

وبالجملة: لا سبيل الى العقل في باب العقاب خصوصاً على الرأي القائل

بان مرجع الحكم العقلي الى بناء العقلاء لأجل حفظ النظام. فلاحظ.

وعلى هذا ينتج لدينا إنكار حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فالقاعدة المشهورة لا أساس لها.

وقد اختلف ما أفاده المحقق النائيني في هذا المقام بحسب تقريري بحثه.

ففي تقريرات المرحوم الكاظمي: ان عدم العقاب في مورد عدم البيان الواصل إنما هو لأجل ان فوات مطلوب المولى ومراده الواقعي لم يستند الى المكلف بعد إعمال وظيفته من الفحص عن الدليل، بل هو مستند إما الى المولى نفسه فيما إذا لم يستوف مراده ببيان يمكن وصول العبد اليه عادة، واما الى بعض الاسباب الأخرى الموجبة لاختفاء مراد المولى على المكلف، كاخفاء الظالمين أو تسبيبهم لضياع الاحكام. ولأجل عدم استناده الى المكلف يستقل العقل بقبح مؤاخذته[1].

وفي تقريرات السيد الخوئي: ان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لأجل ان التكليف الواقعي عند عدم الوصول لا مقتضي التحريك فيه بنفسه، بل التحريك يتقوم بوصول التكليف واحرازه، فان الأسد الخارجي لا يوجب الفرار عنه إلا بعد احراز وجوده، كما ان وجود الماء واقعاً لا يستلزم تحرك العطشان اليه إلا بعد احراز وجوده.

وعليه، فالعقـاب على مخالفة التكليف غير الواصل عقاب على ما لا يقتضي بنفسه المحركية، ولا ريب في قبح ذلك كما يظهر بأدنى تأمل في احوال العبيد مع مواليهم العرفية[2].

وستعرف الاشكال في كلا البيانين بعد أن نذكر كلام المحقق الأصفهاني.

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ٣٦٦ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٢ / ١٧٦ ـ الطبعة الاولى.

فقد أفاد (قدس سره): أنه بناء على عدم فعلية التكليف إلا بالوصول بأعتبار انه عبارة عن جعل ما يمكن ان يكون داعياً،وهو لا يتحقق إلا بالوصول، فلا إشكال في عدم المؤاخذة مع عدم وصول الحكم، إذ لا موضوع لها، لان المؤاخذة انما هي على مخالفة التكليف ولا تكليف مع عدم الوصول.

ولكن هذا لا يمكن ان يكون أساس البراءة العقلية، لان البراءة محل الوفاق، والمبنى المذكور محل خلاف وأنكره الاستاذ (قدس سره)، فلا بد من ان يكون الوجه في البراءة على المسلك المشهور هو أنّ قبح العقاب بلا بيان ـ على تقديره ـ إنما هو لأجل كونه من صغريات الظلم المحكوم بقبحه.

ولا يخفى أن الحكم باستحقاق العقاب في مورده إنما هو لأجل خروج العبد عن زي الرقية الراجع الى كونه ظالماً لمولاه. ومن الواضح ان مقتضى الرقية لا يستلزم الامتثال إلا في صورة قيام الحجة، أما مع عدم قيام الحجة فلا تكون المخالفة خروجاً عن زي الرقية ولا تعد ظلماً للمولى.

وعليه، فلا يستحق العبد العقاب، فيكون عقابه ظلماً وعدواناً وهو قبيح. انتهى موضع الحاجة من كلامه[1].

والكل موضع مناقشة..

أما ما جاء في تقريرات الكاظمي ففيه: انه إنما يصح لو كان المحتمل او المدعى هو ترتب العقاب على نفس عدم الوصول اذ يقال ان العقاب على أمر خارج عن اختيار المكلف. ولكن الأمر ليس كذلك، إذ الكلام في ترتب العقاب على نفس مخالفة التكليف المشكوك، وهو عمل اختياري للمكلف لالتفاته كما هو المفروض. ولم يتعرض لدفع احتمال ترتب العقاب على ذلك، بل هو مغفول عنه في الكلام بالمرة.

---

(١) الأصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ١٩٠ ـ الطبعة الاولى.

أما ما جاء في أجود التقريرات: فان كان مراده من كون العقاب على مخالفة التكليف غير الواصل عقاباً بلا مقتضٍ، هو ما يلتزم به المحقق الأصفهاني من أن فعلية التكليف بالوصول، فلا تكليف بدون الوصول، فهو يتنافى مع مسلكه من أن التكليف له وجود واقعي فعلي بفعلية موضوعه ولو مع عدم الوصول.

وإن لم يكن مراده. ذلك، فلماذا لا يصح العقاب مع تحقق موضوعه وهو مخالفة التكليف الفعلي؟.

وإن كان مراده من عدم المقتضي عدم الوجه المصحح فهو أول الكلام ونفس المدعى، فلا معنى للاستدلال على المدعى بنفسه.

فكلامه (قدس سره) في كلا تقريريه لا يمكن الالتزام به.

وأما ما أفاده الأصفهاني (رحمه الله) على مسلكه من تقوم فعلية التكليف بالوصول، ففيه:

أولاً: انه قد تقدم منّا في مبحث الواجب المعلّق: ان التكليف هو جعل ما يقتضي الداعوية لا ما يمكن أن يكون داعياً، واقتضاء الداعوية لا يتقوم بالوصول.

وثانياً: أن التكليف في صورة الاحتمال له إمكان الداعوية، إذ الداعي ليس هو نفس الأمر، فانه سابق على العمل وجوداً مع ان الداعي ما يتأخر عن العمل في الوجود الخارجي ويسبقه في الوجود الذهني. وانما الداعي هو موافقة الأمر وامتثاله، والموافقة يمكن أن تكون داعية في ظرف الاحتمال، كما في موارد الاحتياط.

وأما ما أفاده على المسلك المشهور ففيه:

أولاً: ان الجزم بان العقاب مع عدم الوصول ظلم، لان المخالفة مع عدم الوصول ليست خروجاً عن زي الرقية فليست ظلماً للمولى، لا يخلو عن توقف،

إذ الثابت ان المخالفة مع الوصول ظلم للمولى، كما انها في صورة الغفلة والجهل المركب ليست بظلم. أما المخالفة مع التردد، فكونها ليست بظلم أول الكلام، فانكاره للواسطة غير سديد.

وثانياً: لو سلم ان المخالفة مع عدم الوصول ـ مطلقاً ـ ليست خروجاً عن زي الرقية، فلا نسلم ان العقاب عليها ظلم من المولى الشرعي، لما عرفت من أن الظلم هو الخروج عن الحقوق والحدود المفروضة بين الطرفين.

وهذا إنما يتأتى بالنسبة الى المولى العرفي وُعبده، أما المولى الحقيقي فلا يتصور فيه ذلك، فان العبد لمولاه وبيده تكويناً واعتباراً يتصرف فيه كيفما يشاء، ولا حق للعبد على المولى كي يكون الخروج عنه ظلماً.

وثالثاً: ان حكم العقل بقبح العقاب لأنه ظلم لا يتأتى على مسلكه في حكم العقل من كونه بملاك حفظ النظام، لان الظلم مخلّ بالنظام نوعاً، وهو قبيح، كما صرح به ههٰنا. إذ أيّ نظام يحافظ عليه بقبح الظلم في العالم الأخروي، هل هو نظام ذلك العالم وهو مما لا نعرف كيفيته وشؤنه ـ وقد صرح (قدس سره) فيما يأتي في بيان عدم ثبوت قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل؛ ان الاقدام على العقاب يكون اقداماً على ما يترتب في نشأة اخرى أجنبية عن انحفاظ النظام وعدمه. فلاحظ ـ، أم نظام العالم الدنيوي وهو مما لا يرتبط بقبح الظلم في العالم الأخروي لعدم تأثيره كما لا يخفى؟.

كما أنه لا يتأتى على المسلك الآخر، إذ لا علم لنا بان ملاك العقاب هو ظلم العبد مولاه كي يعد عقاب المولى عبده مع عدم خروجه عن زي الرقية ظلماً وعدواناً، وهو مما ينافر القوة العاقلة، بل يمكن أن يكون بملاك آخر. كما تقدم بيان ذلك.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولى.

ويبقى الكلام في الجهتين الأخريين، ولنقدم الكلام في الجهة الثالثة، وهي

كيفية الجمع بين قاعدتي قبح العقاب بلا بيان ووجوب دفع الضرر المحتمل ـ لو سلم وجودهما ـ فنقول: إن قاعدة قبح العقاب بلا بيان واردة على قاعدة دفع الضرر المحتمل، لأن موضوع الثانية احتمال الضرر. والأولى تنفي احتماله وتقضي بالجزم بعدمه فيرتفع موضوع الثانية وجداناً.

ومعه لا مجال لتقدم قاعدة دفع الضرر على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لاستلزامه الدور او التخصيص بلا وجه، كما هو الشأن في كل دليل وارد ودليل مورود كالأصل السببي والمسببي.

فراجع تلك المباحث تطّلع على تفصيل الوجه الذي أشرنا إليه.

وهذا المعنى أشار اليه الشيخ[1]. واكتفى بذكره صاحب الكفاية[2]، ولم يتعرض لما يرد على هذا البيان من إشكال أشار اليه الشيخ في كلامه ودفعه[3]، مع أنه كان ينبغي أن يذكره ويردّه.

وعلى أي حال، فقد يقول القائل: إن ما بيّن في وجه ورود قاعدة قبح العقاب بلا بيان على قاعدة دفع الضرر المحتمل يتأتى نظيره على العكس. فيقال: إن موضوع الأولى عدم البيان، والثانية تصلح لأن تكون بياناً، فيرتفع بها موضوع الأولى، فكل من القاعدتين رافع لموضوع الأخرى ويتحقق التوارد بين القاعدتين.

وقد ذكر الشيخ (رحمه الله) في مقام دفع هذا الاشكال كلاماً مجملاً إليك نصه: «ان الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بياناً للتكليف المجهول المعاقب عليه، وإنما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية وإن لم يكن في مورده تكليف في الواقع، فلو تمت عوقب على مخالفتها وان لم يكن تكليف في الواقع، لا على

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٠٣ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٤٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٠٣ ـ الطبعة الاولى.

التكليف المحتمل على فرض وجوده، فلا تصلح القاعدة لورودها على قاعدة القبح المذكور، بل قاعدة...»[1].

وتوضيح المراد من عبارة الشيخ يتم بتقديم أمرين:

الأول: ان المراد بالبيان ليس هو العلم، بل هو الحجة على الحكم، فانها تصحح المؤاخذة والاحتجاج، إذ قد يتم البيان ولا يتحقق الظن فضلاً عن العلم كالبينة غير المصحوبة بالظن، فانها حجة على مؤداها.

الثاني: ان قاعدة وجوب دفع الضرر المحُتمل قد فرض في موضوعها احتمال العقاب، ويمتنع ان تكون القاعدة هي المصححة لهذا العقاب المحتمل، لانـه في رتبة سابقة عليها والحكم متفرع عليه. بل لا بد أن يكون المصحح للعقاب المحتمل أمراً آخر غير نفس القاعدة، كما يتنافى موارد تنجز التكليف الواقعي بالعلم الاجمالي أو الاحتمال قبل الفحص.

إذن فالعقاب على الواقع المحتمل لا يمكن ان تصححه القاعدة، ومن هنا لا تصلح لان تكون حجة على الواقع وبياناً له. فلو فرض كون القاعدة مصححة للعقوبة فلا بد ان يكون العقاب الذي تصححه عقاباً آخر غير العقاب المحتمل المأخوذ في موضوعها، وذلك فيما يفرض الوجوب في القاعدة نفسياً، بمعنى أنـه يجب دفع الضرر المحتمل بما هو محتمل، سواء وافق الواقع أم لم يوافق، فيكون العقاب على مخالفته.

أما تعين كون الوجوب كذلك لو تمت القاعدة، فلأنه لا يصح ان يكون الـوجـوب طريقياً بداعي تنجيز الضرر المحتمل المأخوذ في موضوعه لفرض تنجزه في مرحلة سابقة عليه. كما لا يصح ان يكون إرشادياً الى ترتب الضرر على تقدير وجوده، إذ الأمر الارشادي في الحقيقة اخبار عن ترتب المرشد اليه،

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٠٣ ـ الطبعة الاولى.

وان كان في الصورة انشاء، والمرشد اليه هو ترتب الضرر على تقدير وجوده، وهو انما يصح في مورد الغفلة عنه، أما مع الالتفات اليه واحتمال تحققه فلا يصح، إذ المخَبر يعلم بتحققه على تقدير وجوده فلا معنى لاخباره بذلك، فانه تحصيل الحاصل. فيتعين أن يكون وجوباً نفسياً يترتب العقاب على مخالفته.

ولكنه أيضاً غير صحيح، لأنه يستلزم ان يكون ارتكاب المحتمل أشد من ارتكاب المقطوع، إذ ليس في ارتكاب المقطوع سوى عقاب واحد. ومقتضى ما بيّن: أن يكون في ارتكاب المحتمل عقابان على تقدير المصادفة، وهو باطل جزماً.

وعلى كل حال، فلسنا الآن بصدد إنكار القاعدة كما انتهينا إليه، لعدم تصور الوجوب بانحائه.

وإنما بصدد بيان مراد الشيخ وهو عدم صلاحية القاعدة لبيان الواقع المحتمل. وأن الوجوب لو تم لكان العقاب على مخالفته، وقد ظهر ذلك بوضوح فتدبر.

ونتيجة ذلك: ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان مقدمة على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لورودها عليها.

وتصل النوبة الآن الى البحث عن وجود قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل وعدم وجودها.

ولا فائدة فيه بعد فرض كونها موردة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولكن لا بأس به تنزلاً.

والكلام في مقامين:

المقام الأول: في ثبوت وجوب دفع الضرر الأخروي المحتمل.

ولم يتعرض للبحث في ذلك مفصلاً إلا المحقق الأصفهاني، وقد انتهى (قدس سره) الى عدم ثبوت حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، لا بمفاد

الحكم العقلي العملي ـ بمعنى ما ينبغي أن يعمل وما ينبغي أن يترك ـ الراجع الى التحسين والتقبيح، ولا بمعنى بناء العقلاء عملاً، كبنائهم على العمل بخبر الثقة ونحوه.

أما الأول، فلأن معناه في ما نحن فيه، هو اذعان العقل بقبح الاقدام على ما فيه الضرر، ومرجع الحكم بالقبح هو الحكم بكون الفعل مذموماً عليه لدى العقلاء، وذمّ الشارع عقابه.

ومن الواضح ان الاقدام على ما فيه العقاب والذم العقلائي لا يترتب عليه سوى العقاب والذم الذي أقدم عليه ولا يكون مورداً لعقاب وذم آخر، سواء في ذلك المقطوع والمحتمل.

هذا، مع ان الحكم بالقبح من باب بناء العقلاء عليه لأجل حفظ النظام.

ومن الواضح ان الاقدام على العقاب اقدام على ما لا يترتب إلا في نشأة أخرى أجنبية عن انحفاظ النظام واختلاله. إذن فالاقدام على محتمل الضرر، بل مقطوعه، خارج عن مورد التحسين والتقبيح العقليين.

وأما الثاني، فلان بناء العقلاء عملاً على شيء كالعمل بخبر الثقة وبالظاهر، ينبعث عن حكمة نوعية في نظر العقلاء تدعوهم الى العمل المزبور.

ومن البيّن أن الاقدام على العقاب المحتمل، بل المقطوع، لا يترتب عليه إلا ما هو المحتمل والمقطوع من دون وجود مصلحة مترتبة على ترك الاقدام زائدة على الفرار من ذلك المحتمل والمقطوع.

ثم بعد ذلك أفاد (قدس سره): أن الفرار عن الضرر فطري وطبعي ينبعث عن حب النفس المستلزم لفرار عما يؤذيه[1].

هذا ما أفاده (قدس سره) نقلناه ملخصاً وهو متين. وقد أشرنا في الجهة

---

(١) الأصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ١٩٢ ـ ١٩٣ ـ الطبعة الاولى.

الثانية الى تقريب عدم ثبوت وجوب دفع الضرر شرعاً بجميع انحاء الوجوب. فهي ليست بقاعدة شرعية ولا عقلية ولا عقلائية. وإنما هي أمر فطري جبلّي. فالتفت.

المقام الثاني: في ثبوت وجوب دفع الضرر الدنيوي المحتمل.

وقبل الخوض في ذلك نتعرض الى بعض الكلام على تقدير ثبوته، وانه هل ينفي البراءة عقلاً أو لا؟.

ولا يخفى انه لا مجال لدعوى ورود قاعدة قبح العقاب بلا بيان على القاعدة بلحاظ الضرر الدنيوي.

إذ الضرر الدنيوي لا يناط ترتبه بالعلم، بل هو من لوازم الفعل علم به أو لا، فلا ينتفي احتماله بواسطة الجهل. والذي تنفيه القاعدة هو خصوص العقاب دون مطلق الضرر.

وقد ذكر الشيخ (رحمه الله) في هذا المقام: ان الشبهة من هذه الجهة موضوعية، فلا يجب الاحتياط فيها باعتراف الاخباريين، فلو ثبت وجوب دفع الضرر المحتمل لكان الاشكال مشترك الورود، فلا بد على كلا القولين إما من منع وجوب دفع الضرر المحتمل، أو دعوى ترخيص الشارع واذنه في مورد الشك في مصاديق الضرر، كما يجيء في الشبهة الموضوعية، وهو يلازم الالتزام بالجبر والتدارك من قبل الشارع على تقدير الوقوع في الضرر[1].

وأورد عليه صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل:

أولاً: بان الشبهة ليست موضوعية، لأنها مما يرجع فيها الى الشارع لعدم معرفة وجود الضرر إلا من قبل الشارع، ببيان الحكم الدال على ثبوت الضرر بطريق الإن.

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٠٤ ـ الطبعة الاولى.

وثانياً: بأنه لو سلم كون الشبهة موضوعية، فلا وجه للالتزام بالبراءة..

لا عقلاً، لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، وقد عرفت عدم المجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ولا نقلاً، لأن العمدة مما دل من النقل على البراءة في الشبهة الموضوعية وهو قوله (عليه السلام): «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال...»[1]. وقد ذكر الشيخ في محله ان هذا القيد لبيان منشأ الشبهة وأنه وجود القسمين. ومن المعلوم ان المنشأ للشبهة في المقام ليس ذلك، بل هو احتمال الحرمة، فلا يشمل الحديث المقام.

وأما دعوى استلزام الترخيص الشرعي للجبر والتدارك من قبله فهي تشكل بانه يمكن ان يكون الترخيص لمصلحة داعية اليه من دون تدارك للمضرة الفعلية.

ثم إنه (قدس سره) أنكر موضوع القاعدة فيما نحن فيه، وادعى ان احتمال الحرمة لا يلازم احتمال الضرر، إذ احتماله بتبع احتمال الحرمة يبتني على تبعية الاحكام للملاك في المتعلق.

ولكنه على تقديره، فهو بملاك المصالح والمفاسد في المتعلقات لا بملاك المنافع والمضار، إذ قد يكون الشيء حراماً ونافعاً شخصاً كالربا، وقد يكون واجباً وضارّاً بالضرر المالي كالزكاة والخمس، أو الضرر البدلي كالجهاد والصوم[2].

وخلاصة الجواب عن الاشكال من جهة وجوب دفع الضرر المحتمل بنحو يجمع كلمات الكفاية وغيره، هو: أن القاعدة ممنوعة صغرى وكبرى:

---

(١) وسائل الشيعة ١٧ / باب: ٦١ من الأطعمة المباحة، الحديث: ١ و٧.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. حاشية فرائد الاصول / ١٢٣ ـ الطبعة الاولى.

أما صغرى: فلأن الأحكام الشرعية غير تابعة للمضار والمنافع الشخصية، بل هي تابعة للمصالح والمفاسد النوعية، فاحتمال الحكم لا يستلزم احتمال الضرر.

وأما كبرى ـ وهو محل الكلام في هذا المقام ـ: فانه على تقدير تسليم ان تكون الأحكام ناشئة من المضار والمنافع الشخصية، أو قلنا بعدم الفرق بين الضرر النوعي والشخصي ـ ببيان: ان العقلاء لا يفرقون بين الضرر المتوجه على الشخص والضرر المتوجه على الغير، ولا يفرقون في الغير بين ان يكون فرداً أو نوعاً ـ فلنا ان ننكر أصل وجوب دفع الضرر الدنيوي المحتمل لوجهين:

الأول: ان التحرز عن الضرر ولو كان مقطوعاً، لم يحرز الملاك فيه، وانه بملاك حكم العقل بقبح الاقدام على ما فيه الضرر، أو أنه ناشئ عن العاقل بما هو ذي شعور محب لنفسه، الذي يشترك فيه مع الحيوان، فهو فطري جبلّي.

وعليه، فلا سبيل لنا الى دعوى كون القاعدة مما يحكم بها العقل، فان أصل التحرز محرز لكن ملاكه غير محرز.

الثاني: انه يمكننا ان نلتزم بأن دفع الضرر ليس بملاك حكم العقل بوجوبه، وذلك لان الاقدام على ما فيه الضرر اما ان يكون علة تامة للقبح كالظلم. أو مقتضياً له ـ ونعني به ما كان بطبعه قبيحاً لو لا عروض صفة عليه مانعة كالكذب القبيح في نفسه المرتفع قبحه فيما اذا كان مقدمة لواجب أهم كحفظ نفس المؤمن ـ.

والأول باطل جزماً، لأن الاقدام على ما فيه الضرر لا يكون قبيحاً إذا كان بداع عقلائي يخرجه عن كونه سفهياً وتهوراً، كهبة المال للأجنبي إذا كانت مقدمة لدفع الضرر عنه أو جلب منفعة كبيرة اليه.

والثاني ممنوع أيضاً، لأنه لو كان قبيحاً لوخلي ونفسه لم يرتفع قبحه بلا

عروض صفة لازمة عليه تخرجه عن كونه قبيحاً. ومن الواضح ان الاقدام على الضرر لا يكون قبيحاً إذا كان بداع عقلائي، ولو لم يكن لازماً كالتحرز عن ضرر أهم أو لجلب منفعة لازمة، كما لو وهب المال لأجنبي لمجرد كسب محبته وصداقته أو تقديراً لعلمه وكرمه، بلا ان يخاف من ضرره أو يرجو نفعه. فلاحظ وتدبر.

هذا تمام الكلام في قاعدة قبح العقاب بلا بيان وقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، وما يتعلق بها من شئون.

يبقى الكلام فيما حكاه الشيخ عن السيد أبي المكارم مما استدل به على البراءة: وهو ان التكليف بما لا طريق الى العلم به تكليف بما لا يطاق.

ووجّهه الشيخ (رحمه الله) بما توضيحه: ان الغرض من التكليف هو الاطاعة، وهي الاتيان بالفعل بداعي الأمر، وليس الغرض منه مطلق الاتيان به ولو بداع آخر، لأنه لا يترتب على الأمر فلا يعقل أن يكون غرضاً منه، لأن الغرض من الشيء ما يترتب على الشيء. ومع عدم العلم بالأمر لا يمكن حصول الغرض منه وهو الاطاعة فلا أمر.

واحتمال ان يكون الغرض من الأمر عند الشك فيه هو الاتيان بالفعل بداعي احتمال الأمر..

مندفع، بانه مع وجود الملزم بالفعل بهذا الداعي في مورد احتمال الأمر، يكون الأمر بذات الفعل لغواً وعبثاً، ومع عدم الملزم به لا ينفع التكليف المشكوك في حصول الغرض[1].

أقول: هذا الدليل ينفع في مقامين:

الأول: مسألة ان الأصل الأولي في الواجبات هل يقتضي التعبدية أو

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٠٤ ـ الطبعة الاولى.

التوصلية؟.

الثـاني: مسألة البراءة، إذ معه لا يحتاج الى أصل البراءة للقطع بعدم التكليف مع الجهل.

وهو من الناحية الأولى ذو أهمية، وقد تقدم الكلام منّا مفصلاً فراجع[1].

وكيف كان فالجواب عن هذا الدليل بنحو الاجمال: ان الغرض من الأمر ليس هو الاطاعة، لانها تنفك عن الأمر كثيراً، بل الغرض منه ـ على قول ـ إمكان الداعوية، وهو حاصل ولو مع عدم تحقق الاطاعة.

وهل يتقوم إمكان الداعوية بالوصول ـ كما يراه الاصفهاني[2] ـ أو لا؟. قد عرفت عدم تقومه بالوصول، وان التكليف له امكان الدعوة في صورة الجهل.

هذا، مع انـه لنا ان نلتزم بان الغرض هو جعل ما يقتضي الداعوية، والاقتضاء يجامع الجهل. وقد سبق الكلام في ذلك عن قريب جداً. فراجع[3].

ثم إنه قد عرفت ان كثيراً من الأدلة السابقة لا يزيد مدلوله على قاعدة قبح العقاب بلا بيان ـ على تقدير ثبوتها ـ، فلو تمت أخبار الاحتياط لكانت مقدمة عليها لورودها عليها.

ولعله لأجـل ذلك تعرض الشيخ للبحث عن الاستدلال على البراءة بالاستصحاب، فانه لو تم الاستدلال به لكان مقدماً على الاحتياط، لانه حاكم أو وارد على البراءة والاحتياط ـ كما يوضح في محله ـ. ونحن نتعرض للبحث فيه وإن أهمل ذكره في الكفاية.

فنقول: مع الشك في ثبوت التكليف يجري استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر أو الجنون فتثبت البراءة بعد البلوغ أو العقل بواسطة استصحابها.

---

(١) راجع ١ / ٤١٢ من هذا الكتاب.

(٢) الأصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ١٩٠ ـ الطبعة الاولى.

(٣) راجع ٤ / ٤٤٢ من هذا الكتاب.

وقـد استشكـل الشيخ فيه: بأنـه لا ينفع في المقام، لأن الثابت بأدلة الاستصحـاب هو ترتب اللوازم الشـرعية المجعولة على المستصحب لا غير، والمستصحب هنا إما براءة الذمة من التكليف، أو عدم المنع من الفعل، أو عدم استحقاق العقاب عليه.

ولا يخفى ان المطلوب اثباته في الآن اللاحق ـ وهو آن الشك ـ هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل، أو ما يستلزم القطع، إذ مع عدم تحقق القطع وبقاء احتمال ثبوته احتيج الى ضميمة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، ومعه لا يحتاج الى الاستصحاب وملاحظة الحالة السابقة، لثبوت حكم العقل بمجرد الشك.

ومن الواضح ان المطلوب المزبور لا يترتب على المستصحبات المذكورة، لأن عدم استحقاق العقاب ليس من اللوازم المجعولة لاحدها.

نعم، هو مما يترتب على الأذن والترخيص الشرعي، وهو أمر مجعول، لكنه ـ أعني الاذن ـ ليس من اللوازم الشرعية للمستصحبات المزبورة، بل من المقارنات، من باب ثبوت أحد الضدين عند نفي الآخر[1].

وذكر المحقق الخراساني في حاشيته على الرسائل: ان اساس استشكال الشيخ هو عدم كون العدم قابلاً للجعل، لعدم كونه مقدوراً.

وأورد عليه: ان القدرة تتعلق بطرفي الوجود والعدم بنحو الارتباط، فاذا كان الوجود مقدوراً كان العدم كذلك.

وعليه، فاستصحاب عدم المنع استصحاب لأمر مجعول شرعاً، فلا حاجة الى ترتب أثر شرعي عليه، بل يكفي ترتب أثر عملي عليه ولو كان عقلياً، لأنه إنما يعتبر أن يكون الأثر شرعياً إذا كان المستصحب أمراً غير مجعول شرعاً[2].

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٠٤ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. حاشية فرائد الاصول / ١٢٥ ـ الطبعة الاولى.

وأفاد المحقق النائيني (قدس سره) ـ في وجه انكار الاستصحاب ـ: ان الاستصحاب إنما يصح في المورد الذي يدور الأثر فيه مدار الواقع.

أما إذا كان الأثر يترتب على مجرد الشك في الواقع ـ كما في المقام، لان عدم العقاب من أثار مجرد الشك لقبح العقاب بلا بيان ـ، فلا فائدة في الأصل لأجل إثبات عدم العقاب فانه من تحصيل الحاصل، بل هو من أردأ أنحائه، لأنه من باب تحصيل المحرز بالوجدان بواسطة الأصل[١].

وقد استشكل المحقق العراقي (قدس سره) في توهم ان العدم ليس بمقدور فلا يقبل الجعل: بأن العدم مقدور وبيد الشارع ابقاؤه ورفعه.

كما استشكل فيما أفيد من عدم الفائدة في الاستصحاب، لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بمجرد الشك، فيتحقق القطع بعدم العقاب المطلوب من الاستصحاب وملاحظة الحالة السابقة: بان لدينا حكمين للعقل:

أحدهما: حكمه بقبح العقاب بلا بيان. والآخر: حكمه بقبحه لبيان العدم. والاستصحاب يحقق موضوع الحكم الثاني، فيكون وارداً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان لنفيه موضوعها.

ولو لم يلتزم بذلك لا متنع جريان الامارات النافية، لعدم ترتب فائدة عليها بعد حكم العقل بالبراءة بمجرد الشك[٢].

أقول:

أما ما افاده المحقق النائيني (رحمه الله)، فقد تقدم الحديث فيه مفصلاً في مبحث تأسيس الأصل في باب الحجية. فراجع[٣].

وأما ما أفاده الشيخ (رحمه الله)، فالظاهر أن نظره هو: عدم قابلية عدم

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٢ / ١٩١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الأفكار ٣ / ٢٣٩ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٣) راجع / ١٩٦ من هذا الجزء.

التكليف للجعل الشرعي، وذلك لا لأجل عدم كونه اختيارياً، كي يشكل بما ذكر، بل لأجل أن العدم يتحقق بعدم جعل الوجود، إذ هو لا يحتاج الى علة، بل هو يتحقق بعدم تحقق علة الوجود ـ فيما افاده الاصفهاني من احتياج العدم الى علة في غير محله ـ. وعليه فلا معنى لتعلق الجعل به وتشريعه، فعدم الحرمة يتحقق بعدم تشريع الحرمة لا بتشريعه بنفسه.

وعليه، فيكون العدم كالموضوع التكويني لا يصح التعبد به بلحاظ نفسه لعدم قابليته للجعل، بل لا بد ان يكون بلحاظ الأثر الشرعي المترتب عليه، كما إذا كان موضوعاً لحكم شرعي تكليفي أو وضعي، أو كان الوجود موضوعاً للأثر الشرعي فيستصحب العدم لنفي أثر الوجود. مثل عدم الملكية في المال الموضوع لحرمة التصرف فيه وعدم حلية اللحم الموضوع لحرمة الصلاة فيه وضعاً والعدم فيما نحن فيه ليس موضوعاً لحكم شرعي كما بيّنه الشيخ وقد تقدم ذكره.

هذا، مضافاً الى ان الاستصحاب إنما يتكفل جعل العدم ظاهراً، وهو لا ينفي احتمال الوجود واقعاً، فيحتاج الى اجراء قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ويكفي شاهداً على ما نقول أنه لو قطع بجعل العدم في مرحلة الظاهر بتصريح الشارع به لم يستلزم ذلك القطع بالعدم في الواقع، بل يحتمل أن يكون التكليف في الواقع ثابتاً لعدم التنافي بين الواقع والظاهر ـ كما قرّر في محله ـ. إذن فلا ينفع الاستصحاب في نفي احتمال الواقع، ومع احتماله نحتاج الى الرجوع الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

نعم، مع جعل الاباحة ظاهراً لا حاجة الى القاعدة، إذ الترخيص ظاهراً يستحيل معه العقاب، فلا احتمال له كي ينفى بالقاعدة.

وأما النقض بالامارات القائمة على نفي التكليف ـ الوارد في كلام العراقي ـ، فيندفع بالفرق بين الامارة والاستصحاب، لأن الامارة الدالة على عدم الحرمة تدل بالملازمة على الترخيص ـ للملازمة بين عدم أحد الضدين

ووجود الضد الآخر ـ، ومع الترخيص لا يحتمل العقاب، كما لا مجال للنقض بالبراءة الشرعية، لأن دليلها ـ كحديث الرفع ـ دال على الترخيص أما التزاماً أو كناية ـ كما تقدم ـ، فلا تحتمل العقوبة.

أما الاستصحاب، فليس هو حجة في اللوازم العقلية، ولم يرد في خصوص المقام كي يدل على جعل الترخيص بدلالة الاقتضاء.

والنتيجة: ان الاستصحاب لا مجال له في هذا المضمار.

ثم إنه قد أشرنا فيما تقدم ـ في أوائل الكلام في حديث الرفع ـ الى أن الشيخ (رحمه الله) يلتزم باقتضاء الدليل الدال على الرفع لجعل الاباحة ولكنه لم يصرح به، وإنما صرح بلازمه وما ينتهى الى الالتزام به، وهو ما أفاده هٰهنا من ان عدم المنع عن الفعل بعد العلم الاجمالي بعدم خلو فعل المكلف عن أحد الاحكام الخمسة لا ينفك من كونه مرخصاً فيه، فان مقتضاه ان الدليل الدال على عدم المنع دال على الترخيص إما التزاماً أو كناية.

مع ان إشكاله في الاستصحاب مع عدم توقفه في حديث الرفع من هذه الجهة، والحال مع أن مفادهما واحد، يكشف عن كون نظره الى ان حديث الرفع يتكفل الترخيص المستلزم لرفع المؤاخذة قهراً بلا احتياج الى ضم قاعدة قبح العقاب بلا بيان. فلاحظ[1].

هذا تمام الكلام في أدلة القول بالبراءة.

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٠٤ ـ الطبعة الاولى.

« ادّلة الاحتياط »

وقـد عرفت أن في مقابل القول بالبراءة قول الاخباريين بالاحتياط، واستدل له بالكتاب والسنّة والعقل:

أما الكتاب: فبطوائف من الآيات:

منهـا: ما دل على النهي عن القول بغير علم[١]. فان القول بالبراءة وترخيص الشارع في ارتكاب المجهول حكمه قول بغير علم وهو منهي عنه، ولا يرد مثله على الالتزام بالاحتياط، فان الاخباري لا يفتي بالاحتياط، بل يلتزم بترك المشكـوك، والـترك لا يستلزم اسنـاد شيء الى الشـارع. وهو بخلاف الارتكاب على القول بالبراءة، فانه يستلزم اسناد الترخيص وعدم المنع الى الشارع.

ومنها: آية النهي عن الالقاء في التهلكة[٢].

ومنها: ما دل على الأمر بالتقوى وجهاد النفس[٣].

وأجيب عن الاستدلال بالطائفة الأولى: بان القول بالبراءة استناداً الى دليلها ليس قولاً بغير علم، بل بعلم وحجة.

وعن الاستـدلال بالثانية: بان المراد من التهلكة إن كان هو العقاب الأخروي فهو منفي بدليل البراءة، فدليل البراءة وارد على الآية كوروده على قاعدة دفع الضرر المحتمل. وان كان هو الضرر الدنيوي أو ما يعمه، فمضافاً

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ٣٣.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٩٥.

(٣) سورة المائدة ،الآية: ٣٥.

الى ان الشبهة تكون موضوعية، انه ليس كل ضرر دنيوي يعد تهلكة، بل التهلكة ما يؤدي الى الموت وما يقرب منه، ومن المعلوم ان المحرمات المحتملة لا يحتمل فيها الضرر بهذا النحو.

وعن الاستدلال بالثالثة: بان العمل على طبق البراءة بعد تمامية دليلها لا يعد منافياً للتقوى وجهاد النفس كما لا يخفى .

واما السنة الشريفة(*):

وقد خلط شيخنا العلامة الانصاري (قدس سره) بين الروايات فلم يصنفها تصنيفاً كاملاً. والمتأخرون عنه صنفوها إلى اصناف ثلاثة:

الاخبار الآمرة بالتوقف عند الشبهات.

الاخبار الآمرة بالاحتياط في موارد الشبهات.

أخبار التثليث.

اما الأخبار الآمرة بالتوقف عند الشبهات: فقد ادعى بعضهم تواترها. ولكن الظاهر هو عدم تواترها، بل عدم بلوغها حدّ الاستفاضة، فضلاً عن التواتر، وهي كالآتي:

مقبولة عمر بن حنظله، عن أبي عبد الله (عليه السّلام) ـ إلى ان قال في آخرها ـ: «فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»(١).

ورواية مسعدة بن زياد، عن الصادق (عليه السلام)، عن آبائه (عليهم السلام)، عن النبي (صلّى الله عليه وآله) انه قال: «لاتجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة.. ـ إلى ان قال ـ: فان الوقوف عند الشبهة خير من

(*) من هنا الى دليل العقل على الاحتياط اخذ من ما كتبه العلامة الحجة سماحة الشيخ الجعفري بعد عدم وجوده في التقريرات.

(١) وسائل الشيعة ١٨ / ٧٥ باب ٩ ـ الحديث ١ من ابواب صفات القاضي.

الاقتحام في الهلكة»[١].

وخبر ابي سعيد الزهري، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة..»[٢].

وخبر داود بن فرقد، عن أبي شيبة، عن أحدهما (عليهما السلام)، قال في حديث: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»[٣].

وخبر السكوني، عن الصادق (عليه السلام)، عن ابيه (عليه السلام)، عن عليّ (عليه السلام) قال: «الوقوف في الشبهة خير من الاقتحام في التهلكة»[٤].

وتقريب الاستدلال بهذه الطائفة ـ كما عن شيخنا العلامة الانصاري (قدس سره) ـ: بان المراد بالـ: «توقف» هو مطلق السكون وعدم المضيّ، فهو كناية عن عدم الحركة وعدم الاقدام على الفعل.

وعليه، فلا مجال للاشكال فيه: بان المراد بالتوقف..

ان كان هو التوقف عن الحكم الواقعي ـ المفروض كونه مشكوكاً فيه ـ، فهو مسلم به عند كل من الأصوليين والأخباريين.

كما أنّ الافتاء بالحكم الظاهري ـ منعاً أو ترخيصاً ـ مشترك فيه ـ أيضاً ـ بينهما.

وأمّا التوقف عن العمل، فلا معنى له، اذ لا بد له من الفعل أو الترك على كلا التقديرين، أي على تقديري القول بالبراءة والقول بالاحتياط.

والحاصل: ان وجوب التوقف ـ بالمعنى المذكور ـ معناه: وجوب الاحتياط

---

(١) وسائل الشيعة ١٨ / ١١٦ ـ باب ١٢ الحديث ١٥ من ابواب صفات القاضي.

(٢) وسائل الشيعة ١٨ / ١١٢ باب ١٢ ـ الحديث ٢ من ابواب صفات القاضي.

(٣) وسائل الشيعة ١٨ / ١١٥ باب ١٢ ـ الحديث ١٣ من ابواب صفات القاضي.

(٤) وسائل الشيعة ١٨ / ١٢٦ باب ١٢ ـ الحديث ٥ من ابواب صفات القاضي.

في موارد الشبهة.

ثم تعرض شيخنا الانصاري (قدس سره) بعد ذلك لدفع اعتراض قد يورد على الروايات بعدم دلالتها على الوجوب، بقوله: «وتوهم ظهور هذاالخبر المستفيض في الاستحباب مدفوع، بملاحظة: أنّ الاقتحام في الهلكة لا خير فيه اصلاً. مع أنّ جَعْله تعليلاً لوجوب الارجاء في المقبولة قرينة على المطلوب.

فمساقه مساق قول القائل: «أترك الأكل يوماً خير من ان أمنع منه سنّة»، وقوله (عليه السلام) في مقام وجوب الصبر حتى تيقن الوقت: «لأن أصلي بعد الوقت أحبّ إليّ من أصلّي قبل الوقت»[1]، وقوله (عليه السلام) في مقام التقية: «لآن افطر يوماً من شهر رمضان فاقضيه أحبّ إليّ من أن يُضرب عنقي»[2]..

وقد اجاب شيخنا العلامة الانصاري (قدس سره) عن ذلك: بأنّ الأمر بالتوقف أمر ارشادي، لا يترتب عليه شيء سوى ما يترتب على متعلّقه، وهو الأمر المرشد إليه، فلا يكون مثل هذا الأمر دالاً على وجوب شيء.

بيان ذلك: ان الأوامر الارشادية هي أوامر بصورتها، ولكنها -فيواقعها- إخبار، فهي غير متضمنّة للالزام بشيء اصلاً، وانما الالزام في مواردها ينشأ من اللزوم في المُرشد اليه نفسه، فان كان هناك فيه موجب للالزام كانت متابعة الأمر الارشادي بالعمل على طبقه لازماً، وإلاّ فلا. ومثاله في أوامر الطبيب التي هي أوامر ارشادية من القسمين هو: ان أمره بشرب الدواء النافع لجهة ضرورية في صحة البدن، كأن يأمر بشرب الدواء لأجل الخلاص من المرض المهلك، يكون لازم العمل، للزوم المرشد اليه، وهو شرب الدواء المذكور. كما أنّ أمره بشرب الدواء النافع لزيادة الشهية - او توليد النشاط فيه -، باعتبار عدم اللزوم في

---

(١) وسائل الشيعة ٣ / ١٢٢ باب ١٣ - الحديث ٥ من ابواب مواقيت الصلاة.

(٢) وسائل الشيعة ٧ / ٩٥ باب ٥٧ الحديث ٤ من ابواب يمسك عنه الصائم.

المرشد اليه، نظراً إلى دخله في جهة كمالية لا ضرورية، لا يكون لازم العمل على طبقه، لعدم لزوم المرشد اليه.

وعلى هذا، فالأمر بالتوقف عند الشبهات ارشاد لا محالة إلى إنه ـ على تقدير عدم التوقف ـ يترتب على ارتكاب الشبهة ما هو الثابت في ارتكاب الشيء المذكور واقعاً، فاذا كان هناك في ارتكاب الشيء ما يلزم التحرّز عنه كان التوقف لازماً، وإلّا فلا. وعليه فلا يستفاد من هذه الروايات لزوم التوقف، بل اللزوم وعدمه تابعان لشيء خارج عن ذلك، وأنّه إذا كان هناك ما يترتب على ارتكاب الشبهة ما يجب التحرّز عنه عقلاً ـ كالعقاب المترتب على ارتكاب الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي، أو الشبهة البدوية قبل الفحص ـ كان التوقف لازماً، وإلّا فلا. فهذه الروايات لا دلالة لها على لزوم التوقف، كما لا يخفى.

وبكلمة أُخرى: هذه الروايات لا تدل على لزوم التوقف في كل شبهة، كما هو المدّعى.

ثم ان شيخنا العلامة الانصاري (قدس سره) أفاد وجهاً لدلالة الروايات على وجوب التوقف في كل شبهة، كما هو المدّعى، بقوله: «ان قلت...»، وهذا هو العمدة في استدلال الأخباريّين، وحاصله:

انّ بيان كل من الوجوب والحرمة قد يكون بالأمر بالفعل أو النهي عنه، الظاهرين في الوجوب أو الحرمة. وقد يكون ذلك ببيان ما يترتب على امتثال الواجب من الثواب، وعلى مخالفة الحرام من العقوبة. ـ مثلاً ـ الوالد يقول لأولاده: من تكلّم منكم في هذه السّاعة أُضربه كذا... فان هذا الكلام يكون ظاهراً عرفاً في النهي عن التكلم. أو يقول: من يكتب منكم صفحة.. أعطيه كذا...، فانه يكون ظاهراً عرفاً ـ بالدلالة الالتزامية ـ في الأمر بالفعل. وعلى هذا فالهلكة المفروضة في مورد الشبهات ـ والمراد بها: هي العقوبة الاُخروية، كما مرّ ـ لا محالة يكون ظاهراً عرفاً في حرمة ارتكاب المشتبه، ويكون ذلك من قبيل

الاستعمالات الكنائية، باستعمال اللفظ في اللازم وارادة الملزوم. فيكون مفاد الروايات: حرمة ارتكاب المشتبه، ووجوب الاحتياط.

أو يقال ـ كما هو ظاهر عبارة الرسّائل ـ: ان الروايات انها دلّت على انّ كل شبهة هي مظنة لاقتحام الهلكة، لا أنها تدل على انه في مورد احتمال الهلكة ـ بنحو التعليق على الموضوع المقدّر وجوده ـ يكون ارتكاب الشبهة اقتحاماً في الهلكة. فمفادها: انّ ارتكاب كلّ شبهة مصداق للاقتحام في الهلكة.

وبما انّا نعلم: ان ثبوت الهلكة في المشتبه ـ مع عدم البيان ـ قبيح عقلاً، فلا محالة نستكشف من ذلك ـ بدلالة الاقتضاء ـ امراً شرعياً متعلقاً بالاحتياط، يكون مصححاً للعقوبة المحتملة على تقدير وجودها. وإلا كان الاكتفاء في العقاب بالتكاليف الواقعية المشكوك فيها قبيحاً عقلاً.

وقد اجاب عنه شيخنا الانصاري (قدس سره): بان الأمر بالاحتياط المستكشف من الروايات المذكورة بالالتزام او بالظهور العرفي، لا يخلو حاله من ان يكون أمراً مقدّمياً أو يكون نفسيّاً.

والأول ـ وهو الأمر المقدمي ـ لا يصحح العقوبة، فانه أمر تبعي لأجل التحرز من العقاب، فلا يكون هو مصححاً للعقوبة، فتكون العقوبة بلا مصحّح، لانه لا تصح العقوبة على أمر مجهول باعترافه.

وبعبارة اخرى الأمر المقدمي إمّا هو غير معقول، لكونه مقدمة للتحرز من العقوبة، فلا يمكن ان يكون مصححاً للعقوبة أو أنّه على تقدير المعقولية لا يكون بياناً مصححاً للعقوبة.

والثاني خلف الفرض، فان العقوبة في مخالفة الأمر النفسي مترتبة على مخالفته، مع أن صريح هذه الروايات ترتب العقوبة على مخالفة الواقع[1].

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى الاصول / ٢٠٧ ـ ٢٠٨ ـ الطبعة الاولى.

هذا، وقد اعترض عليه المحقق، صاحب: «كفاية الأصول» (قدس سره) وغيره ممّن تبعه في ذلك: بعدم انحصار الأمر في هذين القسمين، بل هناك قسم ثالث، وهـو الأمر الطريقيّ. وكأن شيخنا الانصاري (قدس سره) ـ ويُعتبر: المؤسس لهذا الاصطلاح ـ نسي ـ هنا ـ القسم المذكور، فلذلك حصر الأوامر في القسمين[1].

أقول: الظاهر هو تمامية ما أفاده شيخنا العلامة الانصاري (قدس سره)، وأنّه قد تعرض لجميع أقسام الأوامر، بلا إهمال لشيء من أقسامها. وذلك، لأن مراده ـ (قدس سره) ـ من الأمر النفسي هو ما يعم الأمر الطريقيّ.

بيانه: ان اقسام الأمر ثلاثة: الأمر الغيري، النفسي، الطريقي.

أمّا الأمر الغيري، فامّا أنّه غير معقول، لأنّه انما يكون بعنوان المقدمية للتحرز عن العقوبة المحتملة، فلا بّد وأن يكون هناك مصحّح للعقوبة حتى يعقل الأمر المقدمي للتحرز عنها، فلا يعقل ان يكون هومصححاً للعقوبة. أو أنه لا يجدي، فانه على فرض التسليم بالمعقولية لا يجدي لتصحيح العقوبة، نظراً الى ان الأمر الغيري لا تستتبع مخالفته العقاب، بل العقاب يكون على مخالفة الأمر النفسي.

وأمّا الأمر النفسيّ، فهو انما يستوجب العقوبة على مخالفة نفسه، بمعنى: ان الأمـر بالاحتياط لو كان نفسياً لكانت العقوبة مترتبة على مخالفة الأمر المذكور بنفسه، مع أن مفاد الروايات انما هي العقوبة على مخالفة الواقع نظراً إلى ان الهلكة المفروض فيها في مورد الشبهات، انما هي على مخالفة الواقع، لا على مخالفة الأمر بالاحتياط.

وأمّا الأمر الطريقي، فلأن المصحح للعقوبة على مخالفة الواقع اذا كان

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم كفاية الاصول / ٣٤٥ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

هو الأمر الطريقي، فلا محالة تكون العقوبة في طول الأمر الطريقي ومترتبة عليه، ولا يعقل ان يكون الأمر الطريقي في طولها ومترتباً عليها. مع أن المفروض في الروايات انها هي العقوبة في مرتبة سابقة على الأمر بالاحتياط، حيث انه علّل فيها الأمر بالاحتياط بالهلكة، وهذا لا يتلائم وكون الأمر بالاحتياط طريقياً.

وحاصل الكلام: ان فرض العقوبة في الروايات على الواقع، وفي مرحلة سابقـة على الأمر بالتوقف ـ بهذين القيدين، اعني بهما: فرض العقوبة على الواقع، وفرضها في مرحلة سابقة على الأمر بالتوقف ـ مما يتنافى مع كون الأمر به نفسياً وطريقياً. فان فرض العقوبة على الواقع مناف لكون الأمر بالتوقف نفسياً، وفرضها في مرحلة سابقة مناف لكونه طريقياً.

وعليه، فلم يُهمل شيخنا الانصاري (قدس سره) ذكر شيء من أقسام الأمر في المقام، بل انه قد أشار إلى جميع ذلك. فلاحظ.

ودعوى: أن الأمر بالتوقف ـ في الروايات ـ وان لم يكن طريقياً لما تقدّم، لكنه يستكشف من التعليل في الروايات، بأن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات، أمر آخر طريقي يكون هو المصحح للعقوبة. يأتي الجواب عنها ـ ان شاء الله تعالى ـ في نقد كلام المحقق الاصفهاني (قدس سره)، فانتظر.

ثم ان شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره) ايد ما أفاده في الجواب عن روايات التـوقف بوجـه اخـر، كما يلي: ان الأخبار الأمرة بالتوقف عند الشبهات شاملة لكل من الشبهتين: الوجوبية والتحريمية مطلقاً، سواء كانتا من الشبهـة الحكمية أو المـوضوعّية. مع أنّ الأخباريين لا يقولون بالاحتياط في الشبهة الوجوبية الحكمية والموضوعية، وفي الشبهة التحريمية الموضوعية ـ إلا ما ينسب إلى صاحب الـوسـائـل (قـدس سره) من الاحتياط في الشبهـة

الـوجـوبية[1] ـ، ولا مجال لتخصيص الـروايات، بأخـراج الشبهة الوجوبية الحكمية، والموضوعية التحريمية والوجوبية. فأن لسان الروايات المذكورة آبية عن التخصيص. فانه كيف يمكن التخصيص في الاقتحام في الهلكة، بالترخيص في ذلك في مورد دون آخر. وعليه فلا بد من حمل الأمر بالتوقف فيها على الارشاد حتى يختص ذلـك بمورد يحكم العقل فيه بلزوم الاحتياط، لتمامية المنجز فيه للتكليف المشكـوك فيه، كالشبهـات المقـرونه بالعلم الاجمالي، والبدوية قبل الفحص. وبذلك نسلم عن الاشكال[2].

هذا، وقد حاول بعضهم تقرير هذا وجهاً مستقلاً لنقد الروايات الآمرة بالتوقف قائلاً: ان عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الموضوعية مطلقاً، سواء اكـانت تحريمية ام كانت موضـوعية، وعدم وجوبها في الوجوبية الحكمية، مما يكشف لنا عن ان المراد بالشبهة في هذه الروايات ليست هي بمعناها المصطلح عليه، أعني به: ما لم يعلم حكمه الواقعي. بل المراد بها: ما يساوق «المشكل» و «المشتبه» المأخوذين في قاعدة القرعة، بان يراد به: ما ليس اليه طريق مجعول لا واقعاً ولا ظاهراً. فلا تشمل ما كان حكمه في الظاهر الترخيص، كالشبهات البدوية بعد الفحص، التي هي مجرى البراءة[3].

قلت: ما أفاده شيخنا العلامة الانصاري (قدس سره) تأييداً لما اجاب به عن نصـوص الوقوف عند الشبهات يمكن الجواب عنه: بان الاستدلال بالنصوص الآمرة بالتوقف عند الشبهات انما كان يبتني على استفادة حكمين عامين منها: أحدهما: ان كل شبهة تكون مظنة للاقتحام في الهلكة. والآخر: ان الوقوف في كل شبهة خير من الاقتحام في الهلكة. والتخصيص ـ على فرض

(١ و٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فرائد الاصول / ٢٠٧ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الواعظ الحسيني محمد سرور مصباح الاصول ٢ / ٢٩٩ ـ الطبعة الاولى.

الالتـزام به ـ انـما يكـون بالنسبـة إلى العـامّ الأوّل، ولسانه ليس بآب من التخصيص، حيث إنّـه للشارع اخراج بعض افراد الشبهة عن كونها مظنة للاقتحـام في الهلكـة، وهذا مما لا محذور فيه. نعم لسان العام الثاني آب عن التخصيص، لكنه لا موجب للالتزام بالتخصيص بالنسبة اليه.

فالمهم هو الجواب المتقدم بنفسه، بلا حاجة إلى ضم المؤيد المذكور إليه.

كلام المحقق الاصفهاني (قدس سره) ونقده.

قال المحقق الاصفهاني (قدس سره): «يمكن اصلاح الاستدلال بهذه الـطائفة، بناء على كون الفقرة تعليلاً، باثبات أمرين: احدهما: كون الشبهة مطلقة شاملة للشبهة البدوية، لعدم تقيد الشبهة بما يأبى عن الشمول للبدوية. وثانيهما: ظهور الهلكة في العقوبة، لا فيما يعم المفسدة. فيدلّ التعليل على أنّ الاقدام في كل شبهة اقتحام في العقوبة، فصوناً للكلام عن اللغوية يستكشف أمر طريقي بالاحتياط في الشبهة البدوية، من باب استكشاف العلة عن معلولها. ولا يخفى عليك: أن ايجاب الاحتياط الواقعي وان كان غير قابل للمنجزية، بل القابل هو الايجاب الواصل. لكنه لا فرق في وصوله بين انحاء وصوله، فوصوله بوصول معلوله كوصوله بنفسه. نعم الأمر الارشادي بالتوقف المعلل بهذه العلّة، كما لا يمكن ان يكـون بنفسـه مصححـاً للعقوبة لفرض انبعاثه عن عقوبة مفـروضـة، كذلك لا يعقل ان يكون وصوله وصول الأمر الطريقي المصحح للمؤاخـذة، لأن صحة المؤاخذة بنفس وصوله الموصل للأمر الطريقي، فكيف ينبعث عن مؤاخذة مفروضة مستدعية لفرض الوصول بغير هذا الأمر المعّلل؟.

وعليه، ينبغي حمل ما أفاده شيخنا العلامة (قدس سره) ـ في آخر العبارة ـ: «فهـذا الأمر المعلل لا بد من ان يكون كاشفاً عن امر طريقي واصل..»)، مع أنـه لم يصـل الا هذا الأمر في الشبهة البدوية. لأن الكلام في الاستدلال به لوجوب التوقف المنجز للواقع لا بغيره. إلا بدعوى: أنّ أمر المخاطب بالتوقف

المعلّل بهذه العلّة كاشف عن وصول الأمر بالاحتياط اليه، واحتماله في حق المخاطب بلا مانع، وبضميمة ـ قاعدة الاشتراك ـ يكون واصلاً الينا، لا بهذا الأمر الارشادي، ليكون مستحيلاً. وحينئذٍ يكون الأمر بالتوقف، بضميمة قاعدة الاشتراك مع المخاطب كاشفاً عن ايجاب الاحتياط طريقياً في الشبهة البدوية..»[1].

وحاصله: تقريب الاستدلال باخبار التوقف بوجهين:

أحدهما: استكشاف الأمر الطريقي بالاحتياط من التعليل بان الوقوف في الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات، بدلالة الاقتضاء، يكون هو المصحح للعقوبة، فان مصحح العقوبة هو الأمر الطريقي الواصل مطلقاً، ولو كان وصوله من طريق وصول معلوله، وهي العقوبة في كل شبهة، فان اللازم هو الوصول، واما اعتبار كونه واصلاً بنفسه فلا موجب له، بل يكفي وصوله ولو بوصول معلوله.

والآخر: استكشاف الأمر الطريقي المصحح للمؤاخذة من الأمر بالتوقف في الشبهات، المعلّل..، لا من التعليل نفسه، وذلك بان يكون أمر المخاطبين بالتوقف في الروايات المشار اليها كاشفاً عن وصول الأمر الطريقي بالاحتياط اليهم، وهذا مما لا مانع منه في حق المخاطبين، وحينئذٍ بمقتضى قاعدة الاشتراك مع المخاطبين في التكليف، يستكشف الأمر الطريقي بالاحتياط في حق غيرهم، فيكون الكاشف عن الأمر الطريقي المصحح للمؤاخذة بالنسبة الى غير المخاطبين، الأمر بالتوقف، مع قاعدة الاشتراك في التكليف.

والوجهان مما يشتركان في ابتنائهما على كون المراد بالهلكة في الروايات، هي العقوبة الأخروية.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين نهاية الدراية / ١٩٦ ـ الطبعة الاولى.

ولذلك يكون ما أورده المحقق الاصفهاني (قدس سره) من منع ارادة العقوبة الأخروية من الهلكة وارداً على كلا الوجهين.

فقد أفاد (قدس سره) ما نصه: «فالأولى المنع من ظهور الهلكة في خصوص العقوبة». لأن هذا الكلام ذكر في موردين، لا مانع من ارادة العقوبة في أحدهما ولا يمكن ارادتها في الآخر.

أما الأوّل: ففي ذيل مقبولة عُمر بن حنظلة ـ بعد ذكر المرجحات وفرض التساوي من جميع الجهات ـ حيث قال (عليه السلام): «اذا كان كذلك فأرجه حتى تلقى إمامك، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»، فانه لا مانع من ارادة العقوبة، لأن المورد من الشبهات التي يمكن ازالتها بملاقاة الإمام (عليه السلام).

مع أنه يمكن ان يقال: ان المراد هو التوقف من حيث الفتوى على طبق احدى الروايتين في مقام فصل الخصومة، كما هو مورد المقبولة.

ولذا لا تعارض الأخبار الدالّة على التخيير بعد فرض المساواة، فانه لا مجال للتخيير في مقام فصل الخصومة، فان كلاً من المتخاصمين يختار ما يوافق مدّعاه، فيبقى الخصومة على حالها.

وعليه، فلزوم التوقف في الشبهة القابلة للازالة أو التوقف في الفتوى لا ربط له بما نحن فيه. فكون الهلكة بمعنى العقوبة في مثلها لخصوصية المورد.

وأمّا الثاني: ففي موثقة مسعدة بن زياد، عن الصادق (عليه السلام)، عن ابيه (عليه السلام)، عن ابائه(عليهم السلام)، عن النبي (صلّى الله عليه وآله) قال (صلّى الله عليه وآله): «لا تجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة. يقول: اذا بلغك أنّك قد رضعت من لبنها أو أنّها لك محرّمة، وما أشبه ذلك. فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»، فانه لا شبهة في أن الهلكة لا يراد منها العقوبة، بل المفاسد الذاتية الواقعية. كيف؟ وقد نصّ في موثقة مسعدة

بن صدقة: بان الاقدام حلال، ممثلاً له بذلك وباشباهه.

وعليه، فما في رواية اخرى أيضاً لا ظهور للهلكة فيها في العقوبة، بل في الجميع ارشاد الى ما يعم العقوبة والمفسدة، كل بحسب ما يقتضيه المورد من وجود المنجز وعدمه»[١].

هذا، وما أفاده (قدس سره) من الوجهين لتقريب الاستدلال باخبار التوقف على وجوب الاحتياط، مما لم نفهمه..

أما الوجه الثاني، فهو مبني ـ كما عرفت ـ على ان يكون الأمر بالاحتياط واصلاً إلى المخاطبين، كي يتنجز ـ بذلك ـ الواقع في حقهم، وبمقتضى قاعدة الاشتراك يثبت ذلك في حقنا أيضاً.

ولكن هذا غير ثابت، ولم يذكر (قدس سره) في كلامه مثبتاً لذلك، وإنّما ساقه كمجرد احتمال لا أزيد من ذلك.

وأما الوجه الأول، فباننا لا ننكر امكان بيان الأمر والنهي ببيان ما يترتب عليهما من الثواب والعقاب، فيكون وصول الأمر بوصول معلوله ـ وهو الثواب على الفعل ـ، ووصول النهي بوصول معلوله، وهي العقوبة على الفعل. كما أننا لا ننكر صدور الأمر أو النهي المولوي من مقام، وصدور الأمر الإرشادي ارشاداً إلى ما يترتب على اطاعة الأمر المذكور أو على مخالفة النهي المذكور من مقام آخر، كما هو الحال في الخطباء والوعّاظ بالنسبة إلى اوامر الشرع الحنيف ونواهيه.

بل الذي ننكره هو: صدور كلا الأمرين من المولى نفسه، بأن يأمر المولى بأمر مولوي بشيء ـ مثلاً ـ ويأمر معه ـ في ذلك الكلام ـ بأمر إرشادي، فهذا ما لا نتصوره ولم نفهم له معنى محصلاً. بل نراه مما يضحك منه العاقل. فلا يمكن

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين نهاية الدراية / ١٩٧ الطبعة الاولى.

ـ اذن ـ الجمع في روايات التوقف بين الأمر بالتوقف ارشاداً، والأمر المولوي المستكشف من فرض الهلكة ـ وهي العقوبة الأخرويّة ـ باعتبار كون العقوبة من لوازم الأمر المولوي.

وعليه، فليس هنـاك سوى أمـر واحد، وهو الأمر بالتوقف، وهو أمر إرشادي، حسب البيان المتقدم ذكره.

واما الأخبار الآمرة بالاحتياط:

فمنها: صحيح عبد الرحمٰن بن الحجاج قال: «سألت ابا الحسن (عليه السلام) عن رجلين أصابا صيداً، وهما مُحرِمان، الجزاء بينهما، أو على كل واحد منهما جزاء؟ قال: لا، بل عليهما ان يجزي كل واحد منهما الصيد. قلت: ان بعض أصحابنا سألني عن ذلك، فلم أدر ما عليه!. فقال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا، فعليكم بالاحتياط، حتى تسألوا عنه فتعلموا»[1].

وقد أجاب عنه شيخنا العلامة الانصاري (قدس سره): بان المشار اليه بكلمة: «هذا» اما نفس واقعة الصيد ـ أي: الموضوع المشتبه حكمه ـ أو السؤال عن حُكم ما لا يعلم حكمه، نظراً إلى ان المفروض: ان الراوي كان قد سئل منه حكم الصيد المذكور، فلم يدر بذلك، فيكون المراد: انه اذا ابتلي احدهم بالسؤال عما لا يعلم بحكمه..

فعلى الأوّل: بان تكون اشارة إلى اصل المسألة، فامّا ان يكون المورد من قبيل الشك في الأقل والأكثر الاستقلاليين. او يكون ذلك من الأقل والأكثر الارتباطيين.

فان كان الأوّل، نظير الدين المردد بين الأقل والأكثر، فيتوجه عليه:

---

(١) وسائل الشيعة ١٨ / ١١١ باب ١٢ الحديث ١ من ابواب صفات القاضي.

أوّلاً: ان ذلك مما لا يجب فيه الاحتياط باتفاق الاصوليين والاخباريّين، لكون مورد الرواية من الشبهات الوجوبية، التي لا يجب الاحتياط فيها اتفاقاً.

وثانياً: انه على تقدير التسليم بالاحتياط في مورد الرواية، بفرضه من موارد الدوران بين المتبائنين، الواجب فيها الاحتياط، فهو أجنبي عما هو محل البحث، لأن التكليف في مورد الرواية يكون معلوماً بالإجمال، فيلزم فيه الاحتياط، ومحل كلامنا هو الشك في التكليف وعدم العلم به ولو إجمالاً.

وان كان الثاني، فهو وان كان محل الخلاف؛ ومذهب بعض الأصوليين فيه هو الاشتغال، نظراً إلى فرض الشك فيه في المُكَلَّف به بعد إحراز أصل التكليف. إلا أنه على هذا التقدير تكون الرواية اجنبية عن محل البحث، لان البحث انما هو في الشك في التكليف، لا في المكلف به مع احراز أصل التكليف.

وعلى الثاني: بان تكون اشارة الى الابتلاء بالسؤال عما لا يعلم بحكمه، فاما ان يراد بالاحتياط هو الفتوى بالاحتياط، او يراد به الاحتياط في الفتوى، بان لا يُفتى بشيء احتياطاً. وعلى كلا التقديرين فالرواية غير نافعة لمحل البحث، فان المفروض في مورد الرواية هو التمكن من استعلام حكم الواقعة فيما بعد، وذلك بالسؤال والتعلّم. ولا مضايقة عن القول بوجوب الاحتياط ـ بكلا محتمليه ـ في مثل هذه الواقعة الشخصية، حتى يتعلم حكم المسألة في المستقبل. وأين ذلك مما هو محل البحث، حيث انه لا مجال للتعلم فيما بعد أيضاً، فان الفحص بالمقدار اللازم قد تحقق ولم ينته به ـ على الفرض ـ إلى نتيجة معلومة، فهو فيما يأتي ـ كما هو عليه الآن ـ في شك وحيرة من الحكم[1].

قلت: أمّا على تقدير ان يكون: «هذا» اشارة إلى السؤال، لا إلى نفس الواقعة، فالظاهر هو دلالة الرواية على ان حكم المشتبه هي الاحتياط دون

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فرائد الاصول / ٢١٠ ـ الطبعة الاولى.

البراءة، فيتم الاستدلال بها لما هو محلّ البحث.

بيان ذلك: ان مثل هذا الكلام: «اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا، فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا وتعلموا» يمكن القول به في ثلاثة موارد:

اولاً: بالنسبة إلى مَن يعتمد في استنباط الاحكام الشرعية الطرق غير الصحيحة والمعتبرة عند الإمامية، كأن يعتمد على القياس، والاعتبارات الظنية، والاستحسانات العقلية، فلا يقوم هو بدور الاجتهاد الصحيح، وانما يفتي على أساس المستندات المشار اليها.

ثانياً: مَن يفتي بالبراءة بدون الفحص عن الدليل، بل يفتي في كل مسألة ترد عليه بما يقتضيه حكم الشك في تلك المسألة، من دون تريث وفحص عن الدليل الاجتهادي القائم في تلك المسألة.

ثالثاً: من لا يعتمد في استنباطه الطرق غير الصحيحة، كما لا يفتي بما يقتضيه الشك في المسألة إلا بعد استفراغ وسعه في البحث والفحص عن دليل المسألة واليأس عن تبيين حكمها على ضوء الأدلة الصحيحة، فاذا لم يظفر بالدليل يحكم بالبراءة، أو...

اما الفرض الأول، فهو بعيد عن مورد الرواية، وان كانت الرواية ـ على تقديره ـ اجنبية جداً عما هو محل البحث. والوجه في بُعده: هو ان ملاحظة الرّاوي ـ وهو عبد الرحمٰن بن الحجاج ـ وملاحظة نفس الرواية ممّا يبعدان ذلك.

واما الثاني، فحمل الرواية عليه وان كان قريباً جدّاً، وبذلك تصبح الرواية اجنبية عن المدعى، فان القائل بالبراءة انما يقول بها بعد الفحص عن الدليل واليأس عن الظفر به، لا مطلقاً ولو كان قبل ذلك.

إلا ان هذا ـ أي دلالة الرواية على وجوب الاحتياط بالاضافة إلى ما قبل الفحص ـ يعتبر اشكالاً اخر على الرواية، ولا يرتبط ذلك بما هو محل

البحت وهو: أنها هل تدل على وجوب الاحتياط، من غير جهة اعتبار الفحص واليأس عن الدليل في اجراء البراءة؟.

وعليه، فاذا فرضنا ـ كما هو مفروض كلام شيخنا العلامة الانصاري (قدس سره) ـ حمل الرواية على الفرض الثالث، فلا محالة يتم دلالة الرواية على وجوب الاحتياط، وأنّ الوظيفة في مورد الشك انما هو الاحتياط دون البراءة، فانه إذا كان الواجب هو الاحتياط وعدم الفتوى بالبراءة حتى مع الفحص والياس عن الدليل، كانت الوظيفة ـ لا مُحالة ـ في الشبهة البدوية هو الاحتياط دون البراءة ، والا لم يكن موجب للاحتياط عن الفتوى او الفتوى بالاحتياط مع كون حكم المورد هي البراءة، كما هو ظاهر.

إلا ان الظاهر من الرواية هو الفرض الثاني ـ كما اشرنا اليه ـ، فهي تدل على الاحتياط قبل الفحص واليأس عن الدليل، فما دام لم يتحقق الشرط ـ وهو الفحص ـ على المكلّف الاحتياط. حتى يسأل ويتعلم، أي: حتى يفحص. وبكلمة اخرى: الرواية دالة على الاحتياط في الفتوى أو الفتوى بالاحتياط ما دام لم يتحقق منه الفحص، وهو السؤال عن حكم الموضوع وتعلمه في ما بعد.

وعليه، فالرواية لا تدل على وجوب الاحتياط في ما هو محل الكلام، وهو ما بعد الفحص واليأس عن الدليل، وهذا اشكال اخر يتوجه عليها غير الاشكال الذي وجهه اليها شيخنا الانصاري (قدس سره). فلاحظ وتأمل.

ثم ان شيخنا العلامة الانصاري (قدس سره) افاد بأنّه: بناء على التسليم بكون المورد من الأقل والأكثر الاستقلاليين، والتسليم بكون الوظيفة فيه هو الاحتياط، لا يتم الاستدلال بها لمحلّ البحث. فانه ـ على هذا ـ يكون التكليف بالأكثر معلوماً في الجملة، ووجوب الاحتياط في مثله بمقتضى الرواية، لا يوجب التعدي والاحتياط في الشبهة البدوية، التي لا يكون التكليف فيها معلوماً

أصلاً[١].

ويتوجه عليه: انه ـ بناء على كون المورد من الأقل والأكثر الاستقلاليين ـ يكون التكليف بالأكثر مشكوكاً فيه بالشبهة البدوية قطعاً، ويكون هذا المورد هو المتيقن به من موارد انحلال العلم الاجمالي، وان الموجود هي صورة العلم الاجمالي. فالتعدي عن مورد الرواية إلى الشبهة البدوية ـ التي هي محل الكلام ـ في محلّه.

وعليه، فبعد التسليم بهذا المبنى لا مجال للتوقف في الاستدلال بالرواية، كما لا يخفى.

ومنها: موثق عبد الله بن وضّاح: «انه كتب الى العبد الصالح (عليه السلام)، يسأله عن وقت المغرب والإفطار. فكتب اليه: ارى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة، وتأخذ بالحائطة لدينك»[٢].

وتقريب الاستدلال بها، بحيث تدل على وجوب الاحتياط مطلقاً لا في خصوص موردها هو أن يقال: إن قوله (عليه السلام): «وتأخذ بالحائطة لدينك» بمثابة التعليل لقوله (عليه السلام): «أرى لك أن تنتظر» كما في قول القائل: «أرى لك أن توفي دَيْنك، وتخلص نفسك» حيث يدل هذا الكلام على ان تخليص النفس مطلقاً ـ ولو من غير جهة الدَيْن ـ لازم. فتدل الرواية ـ اذن ـ على وجوب الاحتياط بقول مطلق.

والجواب عن ذلك ـ كما عن شيخنا العلامة الانصاري (قدس سره) ـ:

اوّلاً: بان الرواية ظاهرة في استحباب الاحتياط لا وجوبه، فان كلمة: «أولى» ظاهرة في الاستحباب، ولا ظهور لها في الوجوب. فلا تدل الرواية على

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فرائد الاصول / ٢١٠ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الوسائل ١٨ / ١٢٢ باب ١٢ ـ الحديث ٣٧ من ابواب صفات القاضي.

وجوب الاحتياط.

وثانياً: ان ظاهر الرواية هي الشبهة الموضوعية، بتقريب: ان الغروب عبارة عن استتار القرص عن خط الأفق، وهو مشكوك فيه، من جهة احتمال ان يكون ارتفاع الحمرة فوق الجبل علامة عدم استتار القرص حقيقة.

بيانه: انه لو كان مورد الرواية هي الشبهة الحكمية، بان كان المشكوك فيه هو ان الغروب ـ شرعاً ـ عبارة عن استتار القرص المفروض تحققه، او زوال الحمرة المشرّقية، لكان المناسب بالإمام (عليه السلام) رفع الشك المذكور، فان شأنه ـ (عليه السلام) ـ هو ذلك، وليس من شأنه (عليه السلام) أمره بالاحتياط، المفروض معه ابقاء الشك بحاله. وعليه فحيث انه لم يقم (عليه السلام) ببيان ما هو حقيقة الغروب شرعاً ونستكشف منه عدم كون الشك في مورد الرواية شكاً في الشبهة الحكمية، بل لا بد وان يكون هو الشك في الشبهة الموضوعية.

وبما ان الاحتياط في موارد الشبهة الموضوعية غير واجب باتفاق الاصوليين والاخباريّين، فلا بّد وان يكون وجوبه في خصوص مورد الرواية لأجل خصوصية اقتضت ذلك، وهي: ان المورد من موارد استصحاب بقاء الوقت. أو اشتغال الذمة بالتكليف مع الشك في الخروج منه. فان الافطار عند استتار القرص ـ مثلاً ـ يوجب الشك ـ لا محالة ـ في فراغ الذمة من الصّوم، الذي علم باشتغال ذمته به قطعاً. وحينئذٍ فالتعدّي عن مورد الرواية إلى ما لا يشترك معه في الخصوصية المذكورة مما لا وجه له.

وثالثاً: سلمنا ان الشك في مورد الرواية شك في مورد الشبهة الحكمية، ومعلوم أيضاً أنّ وظيفة الامام (عليه السلام) انما هو رفع هذه الشبهة، ولنفرض أن الغروب شرعاً هو زوال الحمرة المشرقية، إلا ان عدم تصدي الإمام (عليه السلام) لبيان هذا الحكم حتى يرتفع به الشك المذكور، لأجل التقية من

المخالفين حيث ان الغروب عندهم هو استتار القرص، فلذلك توصّل الإمام (عليه السلام) إلى هدفه بصورة غير مستقيمة، حيث ان ايجاب الاحتياط بعد استتار القرص مما يحقق ـ عَملاً ـ النتيجة المترتبة على كون الغروب هو زوال الحمـرة. والخلاصة : انه (عليه السلام) توّصل الى هذه النتيجة بصورة غير مستقيمة، وذلك بايجاب الاحتياط بعد استتار القرص. فقد بيّن الامام (عليه السلام) الحكم الواقعي، وقام بما هو وظيفته من بيان الأحكام، لكنه ـ لأجل التقية من المخالفين ـ لم يبيّن ذلك بصورة مستقيمة، بل بصورة غير مستقيمة، فالمخالفون يتخيلون ان الانتظار لأجل العلم باستتار القرص، في حين أنّ ذلك ـ بحسب الواقع ـ لأجل تحقق زوال الحمرة المشرقية، الذي هو مُحقق الغروب شرعاً[1].

إلا انا نقول ـ بعد التسليم بهذا ـ: لا يمكن دلالة الرواية على وجوب الانتـظار والاحتياط، فانـه على خلاف التقية، حيث ان العـامة لا يوجبون الاحتياط، فلا يمكن للامام (عليه السلام) ايجاب الاحتياط بعد كونه خلاف التقية، فلا بد وان يكون مفاد الرواية هو رجحان الاحتياط والانتظار، وإلا كان ذلك على خلاف المفروض في مورد الرواية، وهي التقية.

والمتحصـل: ان الـرواية لا دلالة لها على وجوب الاحتياط على جميع التقادير والفروض المتصورة فيها. فلاحظ.

ومنها: ما رواه ولد شيخ الطائفة الطوسي (قدس سره) في اماليه، باسناده عن ابي هاشم، داود بن القاسم الجعفري، عن الرضا(عليه السلام): «إن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال لكميل بن زياد: اخوك دينك، فاحتط لدينك بما شئت»[2].

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فرائد الاصول / ٢١٠ ـ الطبعة الاولى.

(٢) وسائل الشيعة ١٨ / ١٢٢ باب ١٢ الحديث ٤١ من ابواب صفات القاضي.

والجواب عنه ـ كما عن شيخنا العلامة الانصاري (قدس سره) ـ:

اولاً: بان الأمر بالاحتياط في الرواية اما محمول على الارشاد، أو على المولوي الجامع بين الوجوب والاستحباب. وذلك لان حمله على الوجوب كلية يستلزم التخصيص بالأكثر، وهو مستهجن. بيان الملازمة: ان الشبهات الموضوعية خارجة بنحو مطلق، سواء فيها الوجوبية والتحريمية. كما ان الشبهة الحكمية الوجوبية أيضاً خارجة، للاتفاق على عدم وجوب الاحتياط في هذه الموارد. وبما انه لا مجال لحمله على الاستحباب، لوجوب الاحتياط في بعض الفروض، كموارد العلم الاجمالي. فلا بد اما الحمل على الارشاد، وحينئذٍ يكون اللزوم وعدمه تابعاً للمرشد اليه، كما مرت الاشارة اليه سابقاً. او الحمل على الجامع بين الوجوب والاستحباب.

والنتيجة: انه لا دلالة لها على الوجوب كلية.

وثانياً: ان الظاهر كون الأمر بالاحتياط في الرواية امراً استحبابياً مولوياً، وذلك بقرنية قوله (عليه السلام): «بما شئت» فان هذه الجملة تقال في موردين:

أحدهما: لبيان التخيير في مراتب الشيء، وفي مثل المقام يكون المراد هو التخيير في مراتب الاحتياط. نظير ذلك في الفارسيّة:«بگوهر مقدار كه دلت بخواهد» أو ما تعريبه: «قل ما شئت» فانه يراد به التخيير في مقدار الكلام، قليلاً أو كثيراً.

والآخر: لبيان المرتبة العالية من الشيء، كما يقال في الفارسية: «اين كار يا سخن.. خوب بود هر مقدار كه دلت بخواهد» أو ما تعريبه: «هذا الفعل او الكلام.. كان حسناً ما شئت» اي كان في اعلى مراتب الحُسْن وفي المقام يراد به: المرتبة العالية من الاحتياط.

فان كان المراد بقوله (عليه السلام): «بما شئت» المعنى الأوّل، كان اللازم حمل الأمر بالاحتياط على الإرشاد أو على الجامع بين الوجوب والاستحباب، وهو مطلق الرجحان. لوجوب بعض مراتب الاحتياط دون بعض. فلا يمكن حمله على الوجوب التخييري بين جميع المراتب. وان كان هو الثاني، لم يكن مانع من حمله على الاستحباب، لأنّ حمله على الوجوب غير صحيح، لعدم وجوب الغـاية القصوى والمرحلة العالية من الاحتياط قطعاً. وتشبيه الدين بالأخ في الـرواية ـ اخوك دينك.. ـ يقتضي الحمل على الثاني، فان الاخوّة هي أعلى مراتب الارتباط بين افراد البشر، حيث ان الصّلة بين الأخ والأخ هي اعلى مراتب الصّلة، بالنسبـة الى الصلة مع غير الأخ من الاشخاص أو الأموال. وحينئذٍ فجعل الدين بمنزلة الأخ معناه: رجحان المرتبة العالية من الاحتياط بشأن الدين، كما ان المرتبة العالية من الروابط بين الإخوة متحققة وثابتة(١)(*).

واما روايات التثليث: كـ:

مقبولة عمر بن حنظلة، عن ابي عبد الله (عليه السلام) ـ في حديث ـ قال: «يُنظر الى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الّذي حكما به المجمع عليه عند اصحـابـك فيؤخـذ به عن حكمنـا، ويترك الشـاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك، فان المجمع عليه لا ريب فيه.. وإنّما الأمور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتبع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يُرّد علمه إلى الله وإلى رسوله. قال رسول الله (صلّى الله عليه وآله): حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك. فمن ترك

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فرائد الاصول / ٢١٠ ـ الطبعة الاولى.

(*) هذا، ولم يتعرض سيدنا الاستاذ (دام ظله) لسائر الروايات التي تكون بهذا المضمون لما تقدم من المناقشة في روايات الطائفة الثانية، مضافاً الى ضعف اسنادها.

الشبهات نجى من المحرّمات، ومَن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم»[١].

وموضع الاستشهاد في الرواية هو: (قوله صلّى الله عليه وآله): «فمن ترك الشبهات نجى من المحرّمات..». وهذه الفقرة ـ ابتداءاً ـ لا دلالة لها على وجوب الاحتياط، إلا بضم مقدمة اشار اليها شيخنا العلامة الانصاري (قدس سره) بها تتم دلالتها على المدّعى، وهو: ان الرواية دلت على وجوب طرح الخبر الشاذ النادر في مقابل الخبر المجمع عليه، معُلّلاً ذلك: بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه. وبمقتضى المقابلة يكون الشاذ مما فيه الريب، لا أنّ الشاذ يكون مما لا ريب في بطلانه، بل المقابلة تقتضي ان يكون الشاذ مما فيه الريب. وحينئذٍ فيدخل الخبر الشاذ تحت الأمر المشكل، الذي يجب ان يرّد علمه إلى الله.. ولا يكون من بيّن الغيّ.

وعلى هذا فاستشهاد الإمام (عليه السلام) في هذا المقام بقوله (صلّى الله عليه وآله): «حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات...» يكون دليلاً على ان ترك الشبهات واجب، وإلا لما تم الاستشهاد به لوجوب طرح المشكل الذي هو مورد الرواية، كما لا يخفى[٢].

فاذا تمت هذه المقدمة تم الاستدلال بالرواية، وإلّا فلا. هذا، ولكن الشان هو تمامية المقدمة المذكورة، والظاهر هو عدم تماميتها. فان اساس هذه المقدمة مبتن على ان يكون الخبر الشاذ ـ بمقتضى المقابلة ـ مما فيه الريب، لا مما لا ريب في بطلانه. وقد استشهد شيخنا الانصاري (قدس سره) لاثبات ذلك بوجوه ثلاث:

الاول: ان المفروض في الرواية هو تأخر الترجيح بالشهرة عن الترجيح

---

(١) السعة ١٨ / ١١٤ باب ١٢ ح ٩ من ابواب صفات القاضي.

(٢) الانصاري المحقق التيخ مرتضى فرائد الاصول / ٢١١ ـ الطبعة الاولى.

بالأعدلية والأصدقية...، ولو كانت الشهرة توجب كون ما يقابلها ـ وهو غير المشهور ـ مما لا ريب في بطلانه، لكان المترجيح بالشهرة مقدّماً على سائر المرجّحات.

الثاني: ان الراوي افترض الشهرة في كلتا الروايتين، ولازم هذا ان لا يكون مقابل الشهرة داخلاً في ما لا ريب في بطلانه، وإلا لم يعقل فرض الشهرة في كلتا الطائفتين المتعارضتين.

الثالث: انه ـ على تقدير كون غير المشهور مما لا ريب في بطلانه ـ تكون الأمور اثنين لا ثلاثة، فانها اما ان تكون بيّن الرشد او تكون بيّن الغيّ، ولا ثالث لها. مع انـه (عليه السلام) صّرح في الرواية بتثليث الأمور، مستشهداً لذلك بقول النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أيضاً، الدال على التثليث.

فهذه الشواهد الثلاثة كلها تدل على ان الخبر الشاذ يكون مما فيه الريب، لا انه يكون مما لا ريب في بطلانه.

وعليه، فيتم الاستدلال بالرواية، كما عرفت[1].

ويمكن الجواب عنه: بأن استشهاده (عليه السلام) بقول النبيّ (صلّى الله عليه وآله) لا يقتضي كون ترك المشتبـه والاجتنـاب عنه واجباً، بل يصح الاستشهاد المذكور حتى مع كون الترك راجحاً، بالمعنى الجامع بين الوجوب والاستحباب، اي مطلق الرجحان.

وذلك: لان قوله (صلّى الله عليه وآله) ارشاد إلى ان في ارتكاب الشبهات مظنة الضرر. والتحرز عن الضّرر قد يكون واجباً، اذا كان الضرر المحتمل هو العقاب منجزاً على تقدير وجوده. وقد لا يكون كذلك، كما اذا لم يكن العقاب منجزاً على تقدير وجوده، كما في الشبهات الموضوعية مطلقاً، والوجوبية الحكمية

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فرائد الاصول / ٢١١ ـ الطبعة الاولى.

باتفاق الاصوليين والأخباريين، والشبهات التحريمية حسب رأي الأصوليّين.

والاستشهاد بمثل هذا الكلام الدال على الجامع بين الوجوب والاستحباب، لمورد يكون الاجتناب والترك فيه واجباً ـ كترك الخبر الشاذ الذي هو مورد الرواية ـ لا محذور فيه اصلاً.

وخلاصة المقال: ان كون مورد الرواية مما يجب تركه، لا يقتضي ان يكون ترك الشبهات ـ الذي استشهد الامام (عليه السلام) بقول النبي (صلّى الله عليه وآله) بشأنه ـ ايضاً واجباً، ليكون النبوي ـ بمقتضى استشهاد الامام (عليه السلام) به ـ دالاً على وجوب الاجتناب عن الشبهات، والاحتياط في موردها، بل يتناسب ذلك مع رجحان الترك والاحتياط أيضاً، فلا دلالة للرواية ـ اذن ـ على وجوب الاحتياط.

ثم ان شيخنا العلامة الانصاري (قدس سره) ايدّ دعواه بعدم دلالة النبوي ـ الذي استشهد به الامام (عليه السلام) ـ على وجوب الاحتياط، بوجهين:

الأول: عموم النبوي للشبهات التحريمية الموضوعية. فقد اتفق الاخباريون على عدم وجوب الاحتياط فيها. ولا يمكن الالتزام بدلالة النبوي على الوجوب، مع خروج الشبهات التحريمية الموضوعية تخصيصاً. أما أوّلاً: فلكونه تخصيصاً مستهجناً، لكونه من التخصيص بالأكثر. وثانياً: سياق النبوي آب عن التخصيص، فان النبوي وارد في مقام حصر المشتبه كلّه. وحينئذٍ فإمّا ان تكون الشبهة التحريمية الموضوعية داخلة في القسم الثالث، ولازمه وجوب الاحتياط فيها، وإلا لم يكن الحصر حاصراً لوجود ما يكون خارجاً عن الأقسام الثلاثة المذكورة في الرواية، فان خروجها عن الحلال البيّن والحرام البيّن ظاهر، فلو كانت خارجة عن القسم الثالث لزم ما ذكرناه، كما هو ظاهر.

الثاني: ان النبوي دال على أنّ ارتكاب الشبهات مما يؤدي بالمرتكب لها

إلى الوقوع في الحرام. وليس المراد بذلك ان ارتكاب مجموع موارد الشبهة مما يكون كذلك، باعتبار: أن في ضمن موارد الشبهة ـ بالعلم الاجمالي ـ مقداراً من الحرام الواقعي، حيث نعلم اجمالاً ان في ضمن الكمية الكثيرة من الموارد المشتبه بها، محرمـات واقعية أيضاً، يكون المرتكب لجميع موارد الشبهة قطعاً وبالعلم الاجمالي مرتكباً لجملة من المحرمات الواقعية أيضاً، بأن تكون الرواية في مقام التحذير عن ارتكاب المجموع. ليس الأمر كذلك، بل المراد ان ارتكاب الشبهة بما هي شبهة ـ أي: جنس الشبهة ـ مما ينجر بالمرتكب إلى الوقوع في الحرام لا مُحالة. والدليل على ذلك:

أولاً: ان النبويّ في مقام تصوير قسم ثالث، ليس هو بالحلال البيّن، ولا بالحـرام البيّن، وهو المُشتبه، ولا يناسب هذا ارادة المجموع من المُشتبه، فان المجموع لا يمكن فرضه مقابلاً للقسمين، كما هو ظاهر. بل المناسب له ارادة الجنس من المُشتبه، فانه ـ على هذا ـ يكون قسماً ثالثاً في مقابل القسمين الأوّلين.

وثانياً: ان الامام (عليه السلام) قد استشهد بالنبوي لترك الخبر الشاذ النـادر، ولـو كان المراد بالشبهة ـ في النبوي ـ المجموع دون الجنس، لما تم الاستشهاد المذكور، كما لا يخفى.

وعليه، فالمراد بالنبوي: ان ارتكاب الشبهة بما هي شبهة ـ أي:الجنس ـ مما يُشْرِف بالمـرتكب إلى الـوقوع في الحرام، كالاشراف في مجاز المشارفة، فمـرتكب الشبهة مشرفٌ على ارتكاب الحرام، كما ان من يرعى بغنمه حول الحمى مشرف على الدخول في الحمى، كما وقع التشبيه بذلك في بعض الروايات.

وعلى هذا، فغاية ما يستفاد من النبوي هو: ان ارتكاب الشبهة اشراف على ارتكاب الحرام، فلا بد لمن يريد الاستدلال بالرواية لحرمة ارتكاب الشبهة من اثبات حُرمة الاشراف على الحرام أيضاً.

وثالثاً: الروايات الكثيرة المساوقة لهذه الرواية الظاهرة ـ لقرائن مذكورة

فيها ـ في الاستحباب..

كرواية نعمان بن بشير، قال: «سمعت رسول الله (صلّى الله عليه وآله) يقول: لكلّ ملكٍ حمىً، وحمى الله حرامه وحلاله، والمشتبهات بين ذلك. لو أنّ راعياً رعى الى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن يقع في وسطه. فدعوا الشبهات»[١].

ومرسلة الصدوق (رحمه الله): أنه خطب أمير المؤمنين (عليه السلام) وقال: «حلال بيّن، وحرام بيّن،وشبهات بين ذلك. فمن ترك ما اشتبه عليه من الأثم، فهو لما استبان له أترك. والمعاصي حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»[٢].

ورواية أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «قال جدّي رسول الله (صلّى الله عليه وآله) ـ في حديث يأمر بترك الشبهات بين الحلال والحرام ـ: مَن رعى غنمه قُرب الحمى نازعته نفسه إلى أن يرعاها في الحمى. ألا وإنّ لكل ملك حمىً، ألا وإنّ حمى الله محارمه، فاتقّوا حمى الله ومحارمه»[٣].

ومـاورد، من أنّ: «في حلال الـدنيا حسـابـاً، وفي حرامها عقاباً، وفي الشبهات عتاباً»[٤].

ورواية فضيل بن عيّاض، قال: «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): مَن الورع من النّاس ؟. قال: الذي يتورّع من محارم الله، ويتجنب هؤلاء، فاذا لم يتقّ الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه»[٥][٦] .

---

(١) وسائل السيعة ١٨ / ١٢٢ باب ١٢ من ابواب صفات القاضي الحدبث ٤٠.

(٢) وسائل النيعة ١٨ / ١١٨ باب ١٢ من ابواب صفات القاضي الحديث ٢٢.

(٣) وسائل التبيعة ١٨ / ١٢٤ باب ١٢ من ابواب صفات القاضي الحديث ٤٧.

(٤) كفاية الأثر / ٢٢٧.

(٥) بحار الانوار ٧٠ / ٣٠٣ ـ الحديث ٣٤٨.

(٦) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فرائد الاصول / ٢١٢ ـ الطبعة الاولى.

واما العقل: فقد استدل به على الاحتياط بوجوه:

الوجه الأول: وهو العمدة فيها ـ دعوى العلم الاجمالي بوجود واجبات ومحـرمـات كثيرة في موارد الشك في الوجوب والحرمة، وقد تقرر في محله لزوم الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي، فلا بد من فعل كل ما احتمل وجوبه وترك كل ما احتمل حرمته تفريغاً للذمة المشغولة قطعاً. ولا خلاف في ذلك إلا من بعض الأصحاب.

هذا تقرير الوجه الأول كما جاء في الكفاية.

وقد أجاب عنه (قدس سره): بدعوى انحلال العلم الاجمالي(١).

ولتـوضيح مراد الكفاية نشير الى صور الانحلال وعدم منجزية العلم الاجمالي، وهي ثلاثة:

الأول: الانحـلال الحقيقي التكـويني بواسطة العلم التفصيلي بالمعلوم بالاجمال، كما اذا علم اجمالاً بوقوع قطرة بول في أحد هذين الاناءين، ثم علم تفصيلاً بان قطرة البول في هذا الاناء المعين، فان العلم الاجمالي يزول قهراً، إذ لا تردد بعد العلم التفصيلي.

الثاني: الانحلال الحكمي، وهو زوال أثر العلم الاجمالي من التنجيز وان كان باقياً بنفسه، وذلك كما في موارد قيام الامارة على تعيين المعلوم بالاجمال في أحد الاطراف، فانه لا يكون منجزاً في الطرف الآخر.

الثالث: الانحلال الحقيقي، ولكن لا بواسطة حدوث علم تفصيلي، بل بواسـطة انكشاف عدم تعلق العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي على كل تقدير فيزول أثره وهو التنجيز، ويصح ان نعبر عن مثل هذا العلم الاجمالي بالعلم

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٤٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الاجمالي البدوي لأنه يزول بعد ذلك. كما في موارد تعلق العلم الاجمالي بتكليف مردّد بين ما هو محل الابتلاء وما هو ليس بمحل الابتلاء، فان العلم الاجمالي يحدث بدواً، لكن بعد معرفة ان أحد طرفيه خارج عن مورد الابتلاء المنافي لتعلق التكليف الفعلي به، يزول العلم وينكشف بانه لا تكليف على كل تقدير من أول الأمر وان العلم الاجمالي كان وهمياً. فهذه الصورة ليست عبارة عن انحلال العلم الاجمالي، بل عبارة عن زواله لانكشاف الخلاف. نظير موارد الشك الساري.

ويجمع كل هذه الموارد عدم تنجيز العلم الاجمالي.

وغرضنا في هذا المقام هو: الاشارة الى المطلب بعنوان الدعوى، فلسنا بصدد بيان السر في تحقق الانحلال وعدم تنجيز العلم الاجمالي في هذه الموارد، فان له مجالاً آخر يأتي انشاء الله تعالى.

اذا تبين ذلك، فقد جمع صاحب الكفاية في جوابه جميع صور الانحلال.

فقد اشار الى دعوى الانحلال الحقيقي التكويني ـ وهو الصورة الأولى ـ في ذيل كلامه بقوله: «هذا اذا لم يعلم ثبوت التكاليف الواقعية...». وتوضيحه: ان العلم الاجمالي بثبوت تكاليف في ضمن المشتبهات ينحل بالعلم الاجمالي بثبوت تكاليف واقعية في موارد الطرق الشرعية بمقدار المعلوم بالاجمال، فينحل العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير، ولا يتنجز سوى موارد الطرق الشرعية دون المشتبهات التي لم يقم طريق شرعي عليها.

كما التزم بالانحلال بالنحو الثالث في صدر جوابه، وبيانه: ان قيام الامارة والطريق الشرعي على الحكم يمنع من فعلية الواقع في موردها لا متناع اجتماع حكمين فعليين ـ كما بيّن ذلك في محله ـ.

وعليه، فالمكلف كما يعلم بثبوت تكاليف واقعية في ضمن المشتبهات، يعلم بثبوت طرق وأصول مثبتة للتكاليف بمقدار المعلوم بالاجمال أو ازيد.

وهذا يمنع من منجزية العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية، إذ هو لا يعلم بثبوت الاحكام الواقعية الفعلية على كل تقدير، بل على خصوص تقدير غير موارد قيام الطرق، لعدم فعلية الواقع في موارد الطرق.

ومثله لا يكون منجزاً، إذ هو لا يعلم بثبوت احكام فعلية غير ما قامت عليه الـطرق والأصول العملية. فيكون المورد من قبيل تعلق العلم الاجمالي بتكليف مردد بين ما هو محل الابتلاء وما هو ليس محل الابتلاء.

ثم انه بعد ان ذكر ذلك أورد على نفسه: ان العلم بالحكم الفعلي هٰهنا متأخر، لأن العلم الاجمالي بالتكاليف ينشأ من أول البلوغ والالتفات الى وجود شريعـة ودين، وبعد ذلك يحصل العلم بثبوت تكاليف فعلية في موارد الطرق والأصول العملية، والعلم المتأخر لا ينفع في انحلال العلم الاجمالي السابق، فلا يدعي أحـد انحـلال العلم الاجمـالي بنجاسة احد الاناءين بالعلم التفصيلي بنجاسة احدهما المعين المتأخرة وبسبب آخر.

وأجاب عنه: بان المناط في الانحلال هو مقارنة المعلوم لا العلم، فاذا تعلق العلم الاجمالي المتأخر بما يقارن العلم الاجمالي تحقق انحلال العلم الاجمالي، ولذا لو علم ـ مؤخراً ـ بنجاسة احد الاناءين المعين التي هي المعلومة بالاجمال انحل العلم الاجمالي السابق.

وعليه، فالحكم الفعلي الثابت في مورد الامارة سابق الحدوث والمتأخر هو العلم به، فالتكليف الواقعي ليس فعلياً في مورده من السابق، فلاحظ.

والسر في عدم تنجيز العلم بواسطة ذلك: ما اشار اليه الشيخ (رحمه الله) في أول مبحث القطع من: ان القطع يكون حجة ما دام موجوداً، فاذا زال فلا حجية له[1]. وقد عرفت ان العلم الاجمالي هٰهنا يزول بالعلم بالطرق المثبتة

(١) الأنصاري المحقق النسيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢ ـ الطبعة الاولى.

للتكاليف.

ودعوى: ان ذلك غير مطرد، إذ قد يزول العلم مع بقاء تنجزه، كما لو طهّر احد الاناءين المشتبهين بالنجاسة، فانه لا بد من الاجتناب عن الاناء المشتبه الآخر بلا اشكال.

تندفع: بان التطهير لا يكون سبباً لزوال العلم بنجاسة احد الاناءين قبل تحققه، فهو فعلاً يعلم بنجاسة أحد الاناءين قبل التطهير ـ على ان يكون (قبل التطهير) قيداً للنجاسة لا العلم ـ، وهو سبب تنجيز التكليف بعد تحقق التطهير. فالعلم باق لم يزل، بخلاف ما نحن فيه على ما عرفت.

وأما الانحلال الحكمي، فقد التزم به في جواب ايراد أورده على نفسه بعد جواب الايراد السابق.

ومحصل الايراد ان ما أفيد انما يتم بناء على الالتزام بان المجعول في باب الامارات والطرق احكام فعلية، واما بناء على ان المجعول هو المنجزية والمعذرية ـ كما عليه صاحب الكفاية ـ فلا يتم ما ذكر، لأنه لا تزول فعلية الواقع بقيام الامارة، فالحكم الواقعي المعلوم بالاجمال فعلي على كل تقدير ـ تقدير الامارة وتقدير غيرها ـ.

وأجاب عنه: بالالتزام بالانحلال الحكمي ـ على هذا المبنى الصحيح في المجعـول في باب الامارات ـ بدعوى: ان نهوض الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالاجمال في بعض الاطراف يكون بحكم الانحلال عقلاً ويستلزم صرف تنجزه الى ما إذا كان التكليف الواقعي في ذلك الطرف والعذر عما اذا كان في سائر الأطراف. ومثّل له بما اذا علم بحرمة اناء زيد بين الاناءين وقامت البينة على ان هذا اناء زيد، فانه لا شك في عدم لزوم الاجتناب عن الاناء الآخر، كما لو علم تفصيلاً إناء زيد.

وتوضيح ما ذكره (قدس سره): أن لدينا موردين لانحلال العلم وعدم

تنجيزه.

أحدهما: ما اذا كان في احد الطرفين أصل مثبت، فانه يمنع من تنجيز العلم الاجمالي، ويصح اجراء الأصل النافي في الطرف الآخر.

وهذا يختص بالقول بان العلم الاجمالي مقتضى للتنجيز. أما على القول بانه علة تامة له فلا مجال لجريان الأصل النافي أصلاً.

ثانيهما: ما اذا قامت إمارة على تعيين المعلوم بالاجمال في احد الطرفين، وهو مورد الانحلال الحكمي، فمورد الانحلال الحكمي يختلف عن مورد قيام الأصل المثبت في طرف والنافي في الطرف الآخر.

والوجه في الانحلال الحكمي..

أما ما ادعاه صاحب الكفاية من استلزام دليل الحجية لصرف التنجيز فهو مجمل ومجرد دعوى بلا ان يقيم عليها دليل.

نعم قد يوجّه بوجهين:

أحدهما: ارجاع مورد قيام الامارة على طرف الى مورد قيام الأصل المثبت في طرف، ويكون الجامع كل مورد يقوم الدليل ـ من أصل أو امارة ـ على اثبات التكليف في طرف ونفيه في الطرف الآخر، يرتفع تأثير العلم الاجمالي ـ هذا لا بد منه، لانه في موارد الانحلال الحكمي يلتزم به مطلقاً ـ بلا تفرقة بين الالتزام بعلية العلم الاجمالي للتنجيز أو باقتضائه. وعليه فلا ثمرة للخلاف المزبور إلا فرضاً.

ولكن هذا لا ينفعنا فيما نحن فيه، وانما ينفع في موارد الشبهة الموضوعية، فان البينة على وقوع النجاسة المرددة بين الاناءين في هذا الاناء بيّنة على عدم وقوعها في الاناء الآخر، لانه مدلول التزامي لوقوعها في ذلك الاناء، فهنا دليل مثبت ودليل ناف.

أما فيما نحن فيه، فالخبر الذي يتكفل حكم باب الصلاة لا ينفي الحكم

المشكوك في باب الصوم، إذ ليس المعلوم بالاجمال احكاماً معدودة بعدد خاص لا تزيد عليه حتى يستلزم قيام الطرق على ثبوت ذلك العدد في موارد نفيها بالملازمة في الموارد الأخرى.

والآخر: من ان المتنجز لا يتنجز، فاذا قامت الامارة على الحكم في مورد كان منجزاً، فيمتنع ان يتنجز ثانياً بالعلم الاجمالي. وعليه فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً على كل تقدير، فلا أثر له.

ولكن هذا مما لا يمكن ان يوجه به كلام الكفاية لانه يبتني ـ كما لا يخفىٰ ـ على ان يكون الطريق بوجوده الواقعي ـ بقيد كونه في معرض الوصول ـ حجة ومنجزاً، لا مقيداً بالوصول وهو مما لا يلتزم به صاحب الكفاية. وان التزم به المحقق الاصفهاني[١]. واخترناه سابقاً في مبحث تأسيس الأصل في باب الحجية. فراجع[٢].

هذا تمام الكلام في بيان جواب صاحب الكفاية عن دعوى العلم الاجمالي.

وقد اقتصرنا على ايضاح كلامه والاشارة الى مبانيه، بلا دخول معه في نقض وإبرام، فان له محلاً آخر سيأتي الكلام فيه مفصلاً عن الانحلال وشئونه وانحائه والدليل عليه، وستعرف انشاء الله تعالى مدى تمامية كلام الكفاية وعدمه عندما تصل النوبة إليه.

ويكفينا هنا في رد دعوى العلم الاجمالي الالتزام بالانحلال الحقيقي بواسطة العلم الاجمالي الصغير. وقد قربنا كيفية انحلال العلم الاجمالي به في مقدمات دليل الانسداد. فراجع[٣].

---

(١) الأصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٠٠ ـ الطبعة الاولى.

(٢) راجع / ١٩٦ من هذا الجزء.

(٣) راجع / ٢٩٨ من هذا الجزء.

الـوجـه الثاني: ما قيل من ان العقل يستقل بالحظر في الأفعال غير الضرورية حتى يرد الترخيص من الشرع.

وقد يوّجه ذلك بوجه استحساني وهو: ان العبد لما كان مملوكاً للمولى كانت تصرفاته بيد المولى، فتصرفه في شيء بدون اذن المولى تصرف في سلطان المولى، وهو مما يحكم العقل بقبحه، لانه خروج عن زي الرقية ومقتضى العبودية.

وأجاب عنه في الكفاية بوجوه:

الاول: بان هذه المسألة محل خلاف فلا يتجه الاستدلال بـاحد القولين فيهـا، والا لامكن التمسـك للبراءة بالـرأي الآخر القائل بان الافعال على الاباحة لا على الحظر.

الثاني: انه ورد الترخيص شرعاً، لما عرفت من قيام الادلة على الاباحة شرعاً، ولا تعارضها ادلة الاحتياط.

الثـالث:ان تلك المسألة تختلف عما نحن فيه، ولعل الوجه فيه هو ان الكلام في تلك المسألة بلحاظ ما قبل الشرع، والكلام في البراءة والاحتياط بلحاظ ما بعد الشرع، وهذا الفرق يمكن ان يكون فارقاً اعتباراً، فلا يلازم القول بالوقف في تلك المسألة للاحتياط في هذه المسألة، بل قد يحكم العقل فيها بالبراءة استناداً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان[1].

الوجه الثالث: ان محتمل الحرمة يحتمل الضرر لاحتمال المفسدة فيه، ودفع الضرر المحتمل واجب.

والجـواب عنـه كما في الكفاية[2]ـ وقـد مرّ تفصيل الكلام فيه صغرى وكبرى ـ: بان احتمال الحرمة يلازم احتمال المفسدة لا احتمال الضرر، والمفسدة

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٤٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فرائد الاصول / ٢١٨ ـ الطبعة الاولى.

المحتملة ليست بضـرر، إذ المصالح والمفاسد لا ترجع الى المنافع والمضار، بل يكون الأمر بالعكس. إذن فالصغرى ممنوعة مضافاً الى منع الكبرى، لعدم كون الضرر المقطوع فضلاً عن المحتمل مما يجب التحرز عنه عقلاً دائماً، بل قد يجب ارتكابه، إذا ترتب عليه ما هو أهم منه بنظر العقل. فتدبر.

هذا تمام الكلام في أدلة الاحتياط. وقد عرفت عدم نهوض شيء منها لاثبات الاحتياط في الشبهات الحكمية.

وأما أدلة البراءة، فقد عرفت ان عمدتها لا يستفاد منه اكثر من القاعدة العقلية ـ لو تمت ـ.

نعم، حديث الرفع يستفاد منه جعل الحلية شرعاً، لكنه ضعيف السند فلا يعول عليه.

وأما حديث الحجب، فهو وان كان تام السند، لكن عرفت ما يدور حول دلالته من مناقشة فلا يصلح لأن يعتمد عليه في المقام إلا اذا حصل الجزم بدلالته.

وينبغي التنبيه على أمور:

التنبيه الأول: أن أصل البراءة إنما يجري فيما اذا لم يكن أصل موضوعي في مورده، لأن الأصل الجاري في الموضوع يتقدم على الأصل الجاري في الحكم بالحكومة او بالورود ـ على الخلاف في ذلك ـ، فان الأصل السببي متقدم على الأصل المسببي بلا كلام، وانما البحث في وجه تقدمه وأنه بالحكومة او بالورود أو غيرهما؟.

وقد حمل المحقق النائيني عبارة الشيخ[1] على ارادة كل أصل حاكم على أصل البراءة ولو كان جارياً في الحكم كالاستصحاب المثبت للتكليف، لانه يتقدم على البراءة بلا اشكال[2].

وهذا المعنى وإن كان صحيحاً في نفسه، إلا ان حمل كلام الشيخ عليه بلا ملزم، لانه خلاف الظاهر من كلامه، خصوصاً وان المثال الذي يدور البحث حوله في المسألة، من قبيل ما اذا جرى الأصل في موضوع الحكم المشكوك، وهو أصالة عدم التذكية.

وعلى كل حال، فأصل المطلب بنحو الكلية معلوم لا كلام فيه.

إنما الكلام في الفرع المذكور في المسألة، وهو ما اذا شك في حلية حيوان لأجل الشك في التذكية، فهل تجري أصالة عدم التذكية، وحينئذٍ لا مجال لأصالة البراءة، أو لا تجري؟. ولا بأس بتفصيل الحديث فيه لعدم التعرض اليه في غير هذا المحل من الأصول.

وقد ذكر: ان الشبهة تارة تكون حكمية. وأخرى موضوعية.

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول / ٢١٨ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الكاظمي الشيخ محمد على. فوائد الأصول ٣ / ٣٨٠ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

والشبهة الحكمية تارة: تنشأ من الشك في قابلية الحيوان للتذكية، فيشك في حليته لذلك، كالحيوان المتولد من الغنم والكلب ولم يلحق أحدهما في الاسم. وأخرى يعلم بقابليته للتذكية، لكن يشك في حلية أكل لحمه ذاتاً كالارنب مثلاً.

والشبهة الموضوعية ايضاً كذلك، فتارة يشك في حلية لحم الحيوان لأجل الشك في تحقق التذكية. واخرى يشك فيها لاجل الشك في انه من لحم حيوان محلل الأكل كالغنم، أو محرمة كالفأر، مع العلم بتحقق التذكية.

ولا يخفى ان البحث في جريان أصالة عدم التذكية في مورد الشك فيها من جهة الشبهة الحكمية يتوقف على أمرين:

أحدهما: عدم وجود عموم او اطلاق يدل على قبول كل حيوان للتذكية إلا ما خرج بالـدليل. وإلا كان هذا العموم متكفلاً لاثبات القابلية في مورد الشك، فلا مجال للأصل.

والآخـر: ان يفرض كون موضوع حرمة اللحم أمراً عدمياً وهو غير المذكى، لا أمراً وجودياً وهو الميتة ـ بناء على انها أمر وجودي ـ.

وتوضيح ذلك: ان الاقوال في هذا الباب ثلاثة:

فقول: بان موضوع الحرمة والنجاسة هو الميتة، وهي أمر وجودي لازم لعدم التذكية.

وقول: بان موضوع الحرمة والنجاسة أمر عدمي، وهو غير المذكى.

وقول: بالتفصيل بين حرمة الأكل، فموضوعها الأمر العدمي والنجاسة، فموضوعها الأمر الوجودي. وهو المنسوب الى الشهيد، ولذا حكم بحرمة أكل الحيوان المتولد من حيوانين أحدهما محلل الأكل والآخر محرمه ولم يلحق احدهما بالاسم، وطهارته. فاذا كان موضوع الحرمة هو الأمر الوجودي لم تنفع أصالة عدم التذكية ـ على تقدير جريانها ـ في اثبات الحرمة إلا بناء على الأصل المثبت. فلا بد من فرض الموضوع غير المذكى كي تترتب الحرمة على أصل عدم التذكية

من ترتب الحكم على موضوعه .

واذا تبين ذلك، فنعود الى أصل الكلام وهو: انه هل تجري أصالة عدم التذكية مع الشك في قابلية الحيوان للتذكية أو لا تجري؟.

ذهب صاحب الكفاية الى جريانها، وحكم بحرمة اللحم، لان الحرمة تترتب على غير المذكى كما تترتب على الميتة[١].

ولتحقيق الحال فيما ذهب اليه (قدس سره) نقول: ان المحتملات المذكورة لمعنى التذكية ثلاثة:

الأول: انها عبارة عن المجموع المركب من الافعال الخاصة ـ كفري الاوداج بالحديد والبسملة ـ، ومن قابلية المحل، فتكون قابلية المحل مأخوذة في معنى التذكية بنحو الجزئية.

الثاني: انها عبارة عن مجرد الافعال الخاصة، ولكن بقيد ورودها على المحل القابل، فالقابلية مأخوذة بنحو الشرطية وخارجة عن مفهوم التذكية.

الثالث: انها عبارة عن أمر بسيط وحداني يترتب على الافعال الخاصة، نظير الطهارة بالنسبة الى افعال الوضوء.

ولا يخفى انه بناءً على الثالث يصح اجراء أصالة عدم التذكية عند الشك في تحققها، لانها أمر حادث مسبوق بالعدم، فيستصحب مع الشك في ارتفاعه بالوجود، سواء في ذلك موارد الشبهة الحكمية والموضوعية.

وأما بناءً على الأول، فمع الشك في ثبوت القابلية للحيوان، يشكل استصحاب عدمها، لأنه ليس لها حالة سابقة، بل الحيوان عند وجوده إما ان يكون له قابلية أو لا يكون.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم.كفاية الاصول / ٣٤٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وليس وصف المجموع هو الموضوع له كي يستصحب عدمه مع الشك، بل الموضوع له هو ذوات الاجزاء، والتعبير بالمجموع طريقي.

وهكذا الحال بناء على الثاني.

وقد يلتزم بناء على هذين الوجهين بجريان أصالة عدم القابلية بنحو استصحاب العدم الأزلي.

ولكن جريانه يتوقف على مقدمتين:

الأولى: كون موضوع الحرمة هو الحيوان مع عدم التذكية، على ان يؤخذ عدم التذكية بنحو التركيب المعبّر عنه بالعدم المحمولي، لا التوصيف المعبّر عنه بالعدم النعتي ، إذ قد تقدم أن اساس استصحاب العدم الأزلي هو أن يرد عام ثم يرد خاص فيخصص العام، ويستلزم ذلك تعنون العام بعنوان عدم الخاص بنحو التركيب، فيكون موضوع الحكم مركباً من العام وعدم الخاص، فاذا احرز العام بأحراز عدم الخاص بالأصل ثبت الحكم، أما اذا أخذ بنحو التوصيف وكان الموضوع هو العام المتصف بعدم الخصوصية، فاستصحاب العدم الأزلي لا ينفع في اثبات الحكم إلا بناء على الأصل المثبت.

الثانية: ان يلتزم في محله بجريان الأصل الأزلي مطلقاً، بلا تفصيل بين ما كان الوصف في مرتبة نفس الذات فلا محرز فيه، وما كان في مرتبة الوجود ومن عوارض الوجود فيجري فيه، إذ مع الالتزام بهذا التفصيل ـ وهو الذي نختاره بناء على عدم انكار استصحاب العدم الأزلي رأساً كما قربناه ـ لا مجال لجريان أصالة عدم القابلية، لانها عن الاوصاف الذاتية وفي مرتبة نفس الذات. فأصالة عدم القابلية بنحو استصحاب العدم الازلي انما تجري بعد فرض هاتين المقدمتين. وكلاهما محل إشكال.

هذا بالنسبة الى الشبهة الحكمية.

أما بالنسبة الى الشبهة الموضوعية، فانها لا تجري أصالة عدم التذكية

فيها ـ بناء على هذين الوجهين ـ..

اذا كان الشك من جهة الشك في القابلية، كما اذا تردد أمر اللحم المطروح بين ان يكون لحم حيوان قابل للتذكية كالغنم، أو لحم حيوان غير قابل للتذكية كالكلب.

أما اذا كان الشك من جهة تحقق بعض الافعال الخاصة، فلا اشكال في جريان الأصل في نفيها، لانها أمور حادثة والأصل عدم الحادث.

ثم إنه ينبغي ايقاع الكلام في ان معنى التذكية أي هذه المعاني الثلاثة، وهل هي اسم للسبب أو للمسبب؟. فنقول:

أما المحتمل الأول، وهو كونها اسم للمجموع المركب من الافعال الخاصة والقابلية، بحيث تكون القابلية جزء المعنى، فلا يمكن الالتزام به لوضوح ان التذكية من المعاني الحدثية القابلة للاشتقاق، فيشتق منها الفعل والفاعل والمفعول وغير ذلك من انحاء الاشتقاقات، وهذا لا يتلاءم مع وضعها للمجموع المركب، لان القابلية ليست من المعاني الحدثية، بل هي من الجوامد غير القابلة للاشتقاق كما لا يخفى.

وأما المعنى الثاني وهو كونها اسماً للافعال الخاصة في المورد القابل، فلا يرد عليه ما ذكر، إذ الموضوع له هو الحصة الخاصة من الافعال وهي معنى حدثي، نظير وضع البيع لتمليك عين ما، مع ان العين ليست من المعاني الحدثية. لكن يرد عليه انه لا يتلاءم مع بعض استعمالات لفظ التذكية في النصوص، وذلك كاستعمالها باضافتها ونسبتها الى المورد المعلوم القابلية كالغنم. فيقال: «ذكّاه الذابح»، وفي مثله لا يمكن ان يراد منه المعنى المزبور، إذ معناها هو الذبح في المورد القابل، ولا معنى لان يراد: «اذبح في المورد القابل الغنم»، لان معنى: «ذكّ الغنم» هو ذلك على هذا الوجه. وهو مما لا محصل له.

وأما المعنى الثالث وهو كونه امراً بسيطاً مترتباً على الافعال الخاصة. فقد

نفـاه المحقق النائيني[١] بانه خلاف ظاهر نسبة التذكية الى الفاعلين في قوله تعالى: ﴿إلا ما ذكيتّم﴾[٢].

وما أفاده يبتني على دعوى ظهور اسناد الفعل في المباشرة خاصة لا الاعم من المباشرة والتسبيب.

والعمدة في نفي المعنى الثالث هو: ان الأمر البسيط المفروض ترتبه على هذه الافعال الخاصة إما ان يكون امراً واقعياً تكوينياً أو يكون أمراً اعتبارياً مجعولاً.

أما الأول: فممنوع للجزم بعدم وجود اثر واقعي يختلف الحال فيه وجوداً وعدماً بقول بسم الله وعدمه، بحيث يكون قول بسم الله تأثير واقعي فيه.

وأما الثاني: فهو يقتضي فرض حكم وضعي متوسط بين الافعال الخاصة والحكم الوضعي بالطهارة والتكليفي بالحلية، وهو مما لا داعي اليه ولا نرى له اثراً مصححاً فيكون لغواً.

واذا ثبت عدم صحة الالتزام بكل هذه المعاني، فقد يلتزم بان التذكية عبارة عن نفس الافعال الخاصة بلا ان يكون لقابلية المحل دخل في المسمى لا بنحو الجزئية ولا الشرطية. نعم هي شرطه في تأثير الافعال في ترتب حكم الحلية أو الطهارة. والى ذلك ذهب المحقق النائيني[٣].

والتحقيق: ان التـذكية بمفهـومهـا العـرفي عبارة عما يساوق النزاهة والنظافة والطهارة، ويمكننا ان نقول ان المراد بها في موارد الاستعمالات الشرعية من النصوص والكتاب هو المعنى العرفي لها فتكون التذكية هي الطهارة، لا أنها موضوع للحكم بالطهارة.

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ٣٨٠ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٣.

(٣) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ٣٨٢ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

والوجه في ذلك:

أولاً: انه لا وجه لصرف اللفظ عما له من المعنى العرفي الى معنى جديد مستحدث، فانه مما يحتاج الى قرينة ودليل وهو مفقود في المقام.

وثانياً: انه لم نـعـثر ـ بعد الفحص في النصوص ـ على مورد رتّب الحكم بالطهارة فيه على التذكية، بحيث يظهر منه أن التذكية غير الطهارة. فهذا مما يشهد بان المراد بالتذكية هو الطهارة. وتكون الافعال الخاصة دخيلة في تحقق الطهارة بعد الموت، أو فقل دخيلة في بقاء الطهارة الى ما بعد الموت، لان الحكم ببقاء الطهارة بيد الشارع وقد رتّبه على الافعال الخاصة.

وعلى هذا، فلو شك في قابلية الحيوان للتذكية فهو شك في طهارته بعد الموت بالافعال الخاصة، ومقتضى الاستصحاب بقاء الطهارة، فيكون الأصل متكفلاً لاثبات التذكية لا لنفيها.

وبالجملة: الكلام السابق كله يبتني على فرض التذكية أمراً غير الطهارة والحلية، ولذا جعلت موضوعاً لهما، مع أن الواقع خلافه، إذ لم يرد ما يظهر منه ترتيب الطهارة على التذكية بحيث يفرض لها أثران، فالتذكية بحسب ما نراه هي الـطهارة لا غير، فيصح لنا ان نقول انها اسم للمسبب لا للسبب، وهو الافعال الخاصة، وإن أطلق عليها في بعض الاحيان لفظ التذكية، لكنه كاطلاق لفظ التطهير على الغسل، من باب اطلاق لفظ المسبب على السبب وهو كثير عرفاً.

نعم يبقى سؤال وهـو: ان هذه الافعال الخاصة يترتب عليها في بعض الحيوانات الحلية والطهارة كالغنم، وفي بعض آخر الطهارة فقط كالسباع، وفي بعض ثالث يترتب عليها الحلية دون الطهارة كالسمك، فانه طاهر مطلقاً ولو بعد الموت، وانما يترتب على الافعال الخاصة فيه الحلية، وأما طهارته فهي ثابتة أجريت الافعال الخاصة أو لا، مع أنه قد عبّر عن اخراجه من الماء حياً بالذكاة،

فانه يكشف عن ان التذكية غير الطهارة، إذ هي متحققة ولو لم يتحقق اخراجه حياً من الماء.

والجواب: أنه بعد ورود التعبير بالذكاة عن الطهارة كما ورد في مطهرية الشمس[١]، وورود النص في خصوص السمك بان الله سبحانه قد ذكّاه[٢]، أو أنه ذكيّ[٣]، يسهل الحال في التعبير بالذكاة عن اخراجه حيّاً.

وذلك لأن حلية الأكل في سائر الحيوانات تترتب على طهارته المرادة من التذكية. أما السمك فلا تترتب الحلية فيه على الطُهارة، لانه طاهر ولو كان ميتة، وإنما تترتب الحلية فيه على أمر آخر وهو اخراجه من الماء حيّاً ـ مثلاً ـ.

وعليه، نقول: بعد فرض التعبير عن الطهارة بالتذكية في خصوص السمك وفي غيره، وبعد فرض أن أثر الطهارة في غير مورد السمك هو حلية الأكل لم يكن خلاف المتعارف أن يعبر عن موضوع الحلية في السمك بالتذكية من باب التنزيل والحكومة، بل هو من المتداول عرفاً، فاذا كان من المتعارف أن تكون الأجرة على عمل مّا ديناراً، فاذا لم يرد الأجير ان يأُخذ الدينار وانما أراد شيئاً آخر، فقد يقول: أجرتي ان تكون اخلاقك حسنة ـ مثلاً ـ، أو غير ذلك.

وعليه، فالتعبير بالتذكية عن اخراج السمك من الماء حياً تعبير من باب التنزيل والحكومة. وهو مما لا مانع منه عرفاً، ويحمل عليه الكلام قهراً للمناسبة المزبورة. فلاحظ.

وبالجملة: لا نرى ما يصرف لفظ التذكية عن معناه العرفي، فلا محيص عن الالتزام بان المراد بها هو الطهارة وانها ليست شيئاً آخر غير الطهارة كما عليه القوم.

---

(١) وسائل النسيعة: باب ٢٩ من ابواب النجاسات.

(٢) مجمع البحرين: مادة ذكا.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٦ / ٣٦٠ باب ٣١.

وأمـا قابلية المحـل: فهي مما لا محصل له بحسب مقام الاثبات، فان الالتزام بوجود أمر غير الافعال الخاصة وغير خصوصية الحيوان من كونه غنماً أو غيره يعبر عنه بقابلية المحل، بحيث يكون محلاً للنفي والاثبات، مما لا وجه له أصـلاً ولا موهم له من نص وغـيره. فما الفـرق بين اللحـوم وبـين سائر موضوعات التحريم أو الحلية المأخوذ فيها قيود خاصة، فلِمَ لا يلتزم بمثل ذلك في مثـل العنب اذا غلى الذي تترتب عليه الحرمة ونحوه. فليس لدينا سوى الذات الخاصة التي يترتب عليها الحكم التكليفي من حلية وحرمة بقيود خاصة معلومة من فري الأوداج وذكر الله تعالى والاستقبال. وبتعبير آخر الذي يلتزم به هو ان الموضوع للحلية وهو الذات مع أفعال خاصة من الذبح او النحر او الفري او الاخراج من الماء حياً بقيود خاصة. أما قابلية المحل فهو، أمر وهمي لا دليل عليه ولا موهم له ولو ظناً، ففرض ثبوت وصف القابلية وايقاع البحث في نفيه واثباته بالأصل العملي، والكلام في صحة اجراء الأصل فيه، أمر لا نعرف وجهه ومدركه.

والى ما ذكرنا اشار المحقق الاصفهاني، ولكنه ببيان يختلف عن البيان الذي ذكرناه، فلاحظ وتدبر[1].

وعلى أي حال، فقد عرفت المقصود بالتذكية وتحقيق حالها.

وبعد ذلك يقع الكلام ـ بناء على مسلك القوم من ترتيب أثرين على التذكية ـ كما اذا اخذت التذكية بمعنى الافعال الخاصة من الذبح او النحر ـ هما الحلية والطهارة، واثرين على عدمها وهما الحرمة والنجاسة ـ في: أن موضوع الحرمة والنجاسة وموضوع الحلية والطهارة هل هو أمر وجودي أو أمر عدمي أو التفكيك بين الحرمة والنجاسة، فيلتزم بترتب النجاسة على عنوان وجودي فقط

---

(١) الأصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢١١ ـ الطبعة الاولى.

وترتب الحرمة على عنوان عدمي.

ثم بناء على أنه أمر عدمي، فأخذه يتصور على وجوه، من كونه بمفاد ليس التامة، او بمفاد ليس الناقصة، أو بنحو عدم الملكة. وقد عرفت الأثر العملي لهذا البحث.

وعلى كل، فاساس الحديث في ان موضوع النجاسة والحرمة هل واحد أو أنه متعدد، فموضوع النجاسة أمر وجودي وموضوع الحرمة أمر عدمي؟.

قد يلتزم بأن موضوع النجاسة أمر وجودي، وهو عنوان الميتة فإنه عنوان لما مات حتف أنفه لا كل ميت، ولذا عطف عليه في الآية الشريفة الموقوذة والمتردية وغيرهما[1]، وبما أنه لا يمكن الالتزام بأن موضوع النجاسة خصوص ما مات حتف أنفه، يلتزم بأنه الميتة عبارة عن كلّ ما مات بغير سبب مصحح.

فان الميتة بلحاظ هيئتها الخاصة لا تساوق مطلق الميّت، وإنما تساوق الميّت المشوب بالاستقذار العرفي والاشمئزاز النفسي، وهو كل ما مات بغير سبب يصح أكله ويرفع جهة الاستقذار فيه، على اختلاف مصاديق ذلك بلحاظ اختلاف الشرائع والعادات فيه.

وبالجملة: الذي يلتزم به القائل هو أن موضوع النجاسة هو الميتة، وهي تعبر عن أمر وجودي وهو زهاق الروح بغير سبب مصحح. ولم يرد في النص أخذ غير المذكى أو نحوه من العناوين العدمية في موضوع النجاسة، بل هي محمولة في النصوص على عنوان الميتة.

ويمكن المناقشة فيه:

أولاً: بان النجاسة لم تحمل في النصوص على خصوص عنوان الميتة، بل كما حملت على عنـوان الميتـة حملت أيضـاً على عنوان الميّت وعنوان ما مات

---

(١) سوره المائده، الآية: ٣.

ونحوهما. ومن الواضح انه عنوان مطلق يشمل كل غير ذي روح، سواء كان زهاق روحه لنفسه او بسبب مصحح أو غير مصحح، ومقتضاه نجاسة المذكى كغير المذكى، لكن قيام الدليل على تخصيصه بالمذكى وأخراجه عنه يستلزم تقييد موضوع الحكم بغير موارد التذكية، ولازم ذلك أخذ عدم التذكية في موضوع النجاسة.

وثـانياً: ان مفهوم قوله (عليه السلام) في النص: «أذا سميت ورميت فانتفع به»[1] هو حرمة الانتفاع ـ لأجل النجاسة، لانه ظاهر محور السؤال ـ مع عدم التسمية أو الرمي، وهو ظاهر في تعليق النجاسة على أمر عدمي رأساً، فلو لم نلتزم بان موضوع النجاسة مطلق الميت، بل خصوص الميتة بالمعنى المزبور، كفانا في اثبات اخذ الأمر العدمي في موضوع النجاسة مفهوم النص المزبور.

وعليه، فيثبت لدينا انه قد اخذ في موضوع النجاسة جهة عدمية، كعدم الذبح أو الرمي او التسمية، أو غير ذلك من شرائط التذكية.

وأما الحرمة، فقد رتبت على أمر وجودي كالميتة، كما رتبت على أمر عدمي كما لم يذكر أسم الله عليه.

فلا فرق بين النجاسة والحرمة في الموضوع، بل هما مترتبان على أمر وجودي في بعض الأدلة وعلى أمر عدمي في بعض آخر.

هذا، ولكن نقول انه بناء على ان الميتة عنوان وجودي، وهو ما زهقت روحه بغير سبب مصحح،وعدم رجوعه الى امر عدمي، وهو غير المذكى، كي يكـون الموضوع في الحكمين خصوص الأمر العدمي، بناء على ذلك المستلزم لتعدد موضوع الحرمة والنجاسة في لسان الدليل، وبعد فرض ملازمة العنوان الوجودي مع العنوان العدمي ، لا بد من رفع اليد عن موضوعية احد هذين

---

(١) وسائل الشيعة: ١٦. / ٢٧٨ ـ الحديث ٧ مضموناً.

الموضوعين، إذ من المعلوم انه ليس لدينا إلا حرمة ونجاسة واحدة، وليس لدينا حرمتان احداهما موضوعها الميتة والأخرى موضوعها غير المذكى، ففي مثل هذه الحال لا يرى العرف الا كون الموضوع الواقعي واحداً، وان التعبير بالآخر لأجل ملازمته لموضوع الواقعي.

وعليه، فهل يرى في مثل ذلك ان الاصالة للأمر الوجودي ويكون الأمر العدمي تابعاً، أو لا ؟.

ولا يخفى انـه لو لم نجـزم بان العرف يقضي في مثل هذه الموارد بان الموضوع هو الأمر الوجودي، كفانا التشكيك فيه في نفي ترتب الأثر المطلوب، إذ على هذا لا يمكننا اثبات الحرمة ولا النجاسة بأصالة عدم التذكية ـ في مورد تجري في نفسهـا ـ إذ لا يعلم ان الحرمة والنجاسة من آثار عدم التذكية كي تترتبان على الأصل المزبور، بل يحتمل ان يكون الأصل من الأصول المثبتة، باعتبار ان موضوع الحرمة والنجاسة أمر وجودي لا يثبت بالأصل المزبور إلا بالملازمة.

ثم إنه لو ثبت أن الجهة العدمية دخلية في موضوع الحرمة والنجاسة، فذلك يتصور على وجوه لأن المقسم الذي يلحظ بالنسبة الى المذكى وغيره..

إما ان يكون ذات الحيوان، فيكون الحيوان المذكى حلالاً والحيوان غير المذكى حراماً.

وأما ان يكون المقسم ما زهقت روحه لا ذات الحيوان، وهو يتصور على وجهين:

أحدهما: أن يكون قيداً للموضوع ويكون الشرط هو التذكية وعدمها، فمثلًا يكون موضوع الحلية هو ما زهقت روحه إن كان مستنداً الى التذكية، وموضوع الحرمة ما زهقت روحه ان لم يكن بسبب التذكية.

والآخر: ان يؤخذ في الشرط بأن يكون موضوع الحلية هو الحيوان ان

زهقت روحه بالتذكية، وموضوع الحرمة هو الحيوان ان زهقت روحه بغير التذكية.

فالوجوه المتصورة ثبوتاً ثلاثة.

والثمرة الظاهرة في اختلاف الوجوه، هو انه على فرض أخذ المقسم هو الحيوان وكان الشرط هو التذكية وعدمها، فالحرمة مترتبة على الحيوان إن لم يذك كما اذا لم يذبح. فمع الشك في تحقق الذبح أو غيره من الشرائط صح جريان أصالة عدم تحقق التذكية في الحيوان، لانها مسبوقة بالعدم، وترتب على ذلك ثبوت الحرمة.

وأما على فرض اخذ زهاق الروح في المقسم، فان أخذ في الشرط فالحال كذلك أيضاً للشك في تحقق ازهاق الروح الخاص، فيستصحب عدمه.

وأما إذا أخذ في الموضوع، فلا مجال لجريان الأصل، إذ المشكوك هو استناد زهاق الروح للتذكية، وهو مما لا حالة سابقة له كما لا يخفى، فلا يجري أصل عدم التذكية:

واذا عرفت أثر هذه الوجوه فيقع الكلام في اختيار أحدها بلحاظ مقام الاثبات.

والتحقيق هو ان زهاق الروح المسبب عن الافعال الخاصة دخيل قطعاً في ثبوت الحكم، أما أصل الموت فلانه من المعلوم من النص عدم حلية اللحم بمجرد ورود الذبح عليه قبل موته، بل انها يحل اذا مات. واما اعتبار استناد الموت الى الذبح ونحوه، فلان قوله (عليه السلام): «ان سميت ورميت فانتفع به» وان كان مطلقاً من هذه الجهة، إلا انه من المعلوم بالضرورة الفقهية انه يعتبر استناد الموت الى الفعل الخاص من الرمي والذبح ونحوهما، بحيث اذا استند الى غيرها ـ كما لو خنقه بعد الذبح ـ لم ينفع في ثبوت الحلية ولو تحققت هذه الافعال. اذن فيندفع الاحتمال الاول.

ويدور الأمر بين الاحتمالين الآخرين فلو لم نقل بظهور اخذ زهاق

الروح في الموضوع وكون الشرط مجرد استناده الى الذبح وعدمه، فلا أقل من التشكيك فيه، وهو يكفينا في منع جريان أصالة عدم التذكية كما لا يخفى.

والذي ينتج مما ذكرناه بمجموعه: أنه لا مجال لأصالة عدم التذكية في حال من الأحوال.

أما في الشبهة الحكمية، فلأن الشك لا يكون إلا في الحكم الشرعي من الحلية والطهارة، ولا يتصور الشك في موضوعه، لأنه إذا فرضنا ان حيواناً معلوم الأسم أجرينا عليه الذبح بشرائطه المعتبرة، وشككنا في حلية أكل لحمه، فلا شك لدينا في الموضوع للعلم بخصوصية الحيوان وباجراء التذكية عليه، فاذا كان هناك شك فهو شك في جعل الحلية له. ومن الواضح أنه مجرى أصالة الحلّ، كما انه مجرى لأستصحاب الطهارة قبل الموت. فلا شك في الموضوع كي يجري فيه الأصل الحاكم على أصالة الحلّ.

نعم بناء على أخذ القابلية والشك فيها، أو كون التذكية معنى اعتبارياً مسبباً عن الافعال الخاصة وموضوعاً للطهارة والحلية وتحقق الشك فيها، كان للأصل الموضوعي مجال.

ولكن عرفت ان حديث القابلية لا أساس له، وان فرض التذكية أمراً اعتبارياً مسبباً عن الافعال الخاصة، ويكون موضوعاً للطهارة والحلية مما لا دليل عليه بتاتاً، بل لم يرد في النصوص اخذ التذكية في موضوع الطهارة أصلاً.

وعلى كل، فيتمحص الشك في موارد الشبهة الحكمية بالشك في الحكم الشرعي ولا شك في الموضوع أصلاً.

وأما في الشبهة الموضوعية، فالشك في الموضوع قد يتحقق، كما اذا شك في تحقق الذبح أو التسمية أو الاستقبال أو غيرها من شرائط الحلية.

إلا انه لا ينفع استصحاب عدمه في ترتيب الحرمة والحكومة على أصالة الحل، لاحتمال كون الموضوع للحرمة أمراً وجودياً لا يثبت بالأصل إلا بالملازمة،

من باب ان نفي احد الضدين يلازم ثبوت الضد الآخر.

وعلى تقدير أنه عدمي، فقد عرفت أن موضوع الحلية ليس هو الحيوان مع ورود الافعال الخاصة كالذبح عليه، بل هو الحيوان الميت مع استناد الموت الى الذبح، ومقتضى ذلك ان يكون موضوع الحرمة هو الميت، بلا استناد الموت الى السبب الشرعي، وهذا ثبوتاً يتصور على وجوه ثلاثة:

الأول: ان يكون الموضوع امراً وجودياً كما اذا كانت الحرمة مرتبة على الميّت المستند موته الى سبب غير السبب الشرعي.

الثاني: ان يكون امراً عدمياً مأخوذاً بنحو العدم النعتي، كما اذا كانت الحرمة مرتبة على الميت الذي لم يمت بسبب شرعي.

الثالث: ان يكون الموضوع عدمياً مأخوذاً بنحو العدم المحمولي وبنحو التركيب، بان يكون المجموع المركب من الموت وعدم الذبح الشرعي موضوعاً للحرمة.

ولا يخفى أن أصالة عدم الذبح الشرعي لا ينفع بناء على الأول، إذ الموضوع للحرمة جهة وجودية ملازمة لذلك.

كما لا ينفع على الثاني، إذ ليس للموت حالة سابقة كي يستصحب اتصافه بعدم استناده الى السبب الشرعي، إذ هو حين تحقق لا يخلو إما ان يكون مستنداً الى سبب شرعي أو غير مستند.

نعم، ينفع الأصل من باب استصحاب العدم الازلي بناء على الثالث لاحراز احد الجزئين بالوجدان وهو الموت والآخر بالأصل وهو عدم تحقق الذبح الشرعي.

هذا بملاحظة مقام الثبوت.

أما بملاحظة مقام الاثبات، فمع التنزل عن كون الموضوع امراً وجودياً والالتزام بانه أمر عدمي، فظاهر الدليل الدال على اخذ القيد العدمي أنه مأخوذ

بنحو التوصيف والعدم النعتي كقوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾[١].

ولو تنزل عن ذلك فلا أقل من التشكيك وعدم ثبوت أحد النحوين، وهو كاف في عدم جريان الأصل.

ودعوى: انه مع الشك ودوران الأمر بين اخذ العدم بنحو العدم النعتي وأخذه بنحو العدم المحمولي، فالأصل يعيّن الثاني.

مندفعة: بان المقصود بالأصل إما الأصل اللفظي وهو الاطلاق. وإما الأصل العملي.

أما الاطلاق بلحاظ ان أخذ خصوصية الاتصاف مؤونة زائدة. ففيه: انه لا ينفي اخذ الاتصاف في موضوع الحكم. وذلك لانه بعد ان علم بدخالة الوصف مع الذات في ثبوت الحكم. ومن الواضح أيضاً انه مع تحقق الوصف واقعاً يتحقق الاتصاف قهراً ولا يمكن تخلفه عنه، فلا معنى للاطلاق حينئذٍ، إذ مفاد الاطلاق هو ثبوت الحكم في مورد وجود الخصوصية المشكوكةومورد عدمها، وتسرية الحكم لكلتا الحالتين، وهذا مما يعلم بعدمه ههنا، للعلم بان الحكم لا يثبت إلا في مورد تحقق الاتصاف ـ وان شك في دخالته ـ لانه صفة لازمة للوصف المفروض كونه دخيلاً، فلا معنى للتمسك بالاطلاق لنفي دخالة الاتصاف، كما هو الحال في مطلق الصفات اللازمة لموضوع الحكم، فانه يمتنع التمسك بالاطلاق لنفي دخالتها في الموضوع.

وأما الأصل العملي، فان اريد به التمسك بالبراءة في نفي دخالة خصوصية الاتصاف، لانها مجهولة. ففيه: ان البراءة لا تجري في تحديد الموضوع. وانما تجري في متعلقات الاحكام. وان اريد به التمسك باستصحاب عدم ملاحظة

---

(١) سورة الأنعام، الآيه: ١٢١.

خصوصية الاتصاف. فهو معارض باستصحاب عدم ملاحظة الوصف مع الذات بنحو التركيب، لانها ملاحظة حادثة والأصل عدمها.

وعليه، فلا طريق لدينا لاثبات احد النحوين، وهو يستلزم التوقف في اجراء أصالة عدم التذكية.

وبذلك تعرف ان أصالة عدم التذكية مما لا أساس له.

نعم، ورد في النصوص(١) ما يدل على أن حلية الأكل مترتبة على اليقين والعلم بالتذكية، وانه مع الجهل لا يحل اللحم، وبذلك لا مجال لاجراء أصالة الحلّ في اللحم المشتبه بالشبهة الموضوعية، وإن لم تجر اصالة عدم التذكية.

إلا ان الذي تتكفله النصوص نفي الحلية مع الجهل لا نفي الطهارة، فلا مانع من التمسك بأصالة الطهارة في اللحم المشتبه وإن حرم أكله لأجل النص. فلاحظ وتدبر جيداً.

هذا تمام الكلام في تحقيق الحال في أصالة عدم التذكية.

يبقى الكلام فيما أفاده صاحب الكفاية في صور الشبهة الحكمية. فقد ذكر (قدس سره): ان الشبهة تارة تكون حكمية. واخرى موضوعية.

أما الشبهة الحكمية، فصور الشك فيها ثلاث:

الأولى: ان يشك في حلية اللحم لأجل الشك في قابليته للتذكية، وقد أجرى فيها اصالة عدم التذكية الراجع الى اصالة عدم القابلية الحاكم على أصالة الحل في اللحم.

الثانية: ان يشك في حلية اللحم مع علمه بقبوله للتذكية، وقد اجرى هٰهنا اصالة الاباحة كسائر ما شك في حليته وحرمته لعدم اصل موضوعي حاكم على أصالة الحلّ.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٦ / ٣٢٣ ـ باب ١٣.

الثالثة: ان يشك في حلية اللحم للشك في زوال قابليته للتذكية بعروض عارض كالجلل اذا شك في مانعيته للتذكية، وقد فرض هذه الصورة مما يوجد أصل موضوعي حاكم على اصالة عدم التذكية.

ثم أجرى استصحاب حلية الحيوان بالفري شرائطه الثابتة قبل الجلل فيما بعد الجلل. وهو استصحاب للحكم التعليقي بهذا التصوير كما لا يخفى.

وبعد ان ذكر هذه الصور للشبهة الحكمية، عطف عليها الشبهة الموضوعية، وان الشك فيها تارة: يكون لأجل الشك في تحقق ما يعتبر في التذكية شرعاً، كالشك في تحقق التسمية، فاصالة عدم التذكية محكمة. واخرى: يكون لأجل الشك في طروء ما يعلم مانعيته للتذكية كالشك في تحقق الجلل على تقدير ما نعيته، فأصالة قبوله للتذكية محكمة. هذا ما افاده (قدس سره)[1].

وقد عرفت الكلام في الصورة الأولى من صور الشبهة الحكمية وصورتي الشبهة الموضوعية.

أما الصورة الثانية من صور الشبهة الحكمية..

فقد أورد عليه المحقق الاصفهاني بان الخصوصية المفروضة في الحيوان تختلف بحسب الأثر. فتارة: يترتب عليها الطهارة والحلية كما في الغنم. واخرى: يترتب عليها الطهارة فقط دون الحلية كما في السباع. وثالثة: يترتب عليها الحلية دون الطهارة كما في السمك، فان ميتته طاهرة، فلا ترتبط الطهارة بتذكيته، وهذا مما يكشف ان الخصوصية المؤثرة في الطهارة غير الخصوصية المؤثرة في الحلية.

وعليه، فالشك في الحلية ينشأ من الشك في ثبوت الخصوصية المؤثرة فيها، وان علم بثبوت الخصوصية المؤثرة في الطهارة، ومعه لا مجال لأصالة الحل، بل تجري أصالة عدم تلك الخصوصية الحاكمة على أصالة الحل كالصورة الأولى.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٤٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

هذا بناء على مسلك صاحب الكفاية من فرض خصوصية وراء الافعال الخاصة وذات الحيوان، يصطلح عليها بقابلية التذكية.

وهكذا الحال بناء على مسلكنا ـ الضمير يرجع الى المحقق الاصفهاني ـ من انكار فرض القابلية والالتزام بأن التذكية عبارة عن أمر اعتباري بسيط يترتب على الافعال الخاصة، وأثره الطهارة والحلية او احدهما، لأنه يشك في تحققه في هذا المقام فيجري الأصل في نفيه. إذن فأصالة عدم التذكية هو المحكّم في هذهِ الصورة[١].

وأما الصورة الثالثة: فيرد عليه:

أولاً: ان ظاهر كلامه هو اجراء الأصل في الحكم التعليقي مع انه له مجال في نفس الموضوع بان يُجرى في نفس القابلية، لانها محرزة الثبوت سابقاً فتستصحب، فكما أجرى استصحاب عدم التذكية في الصورة الأولى كان عليه ان يجري استصحاب التذكية في هذه الصورة. مضافاً الى ما في استصحاب الحكم التعليقي من كلام طويل بين الاعلام، فقد وقع الكلام في اصل جريانه وفي معارضته بالاستصحاب التنجيزي دائماً. فاختياره للأستصحاب التعليقي في غير محله.

وثانياً: انه فرض ان المورد من موارد وجود الأصل الموضوعي بالنسبة الى أصالة عدم التذكية. فان اراد اجراء اصالة قابلية الحيوان للتذكية، فهو ليس في موضوع عدم التذكية، بل هو الطرف النقيض لعدم التذكية، والأصل الجاري في الوجود لا يكون أصلاً موضوعياً بالنسبة الى الأصل الجاري في العدم. وإن أراد اجراء الاستصحاب التعليقي، فهو لا يكون أصلاً موضوعياً، بل هو أصل حكمي كما لا يخفى.

---

(١) الأصفهاني المحقق النيسخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢١٣ ـ الطبعة الاولى.

ومن هنا يعرف الحال في نظير هذه الصورة من الشبهة الموضوعية. فتدبر.

التنبيه الثاني: في الاحتياط في العبادات.

ذكر صاحب الكفاية: انه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً في الشبهة الوجوبية أو التحريمية في العبادات وغيرها، كما لا ينبغي الارتياب في استحقاق الثواب فيما اذا احتاط وأتى أو ترك بداعي احتمال الأمر أو النهي[1].

أقول: للتوقف في ترتب استحقاق الثواب عقلاً على الاحتياط بما هو، ومع قطع النظر عن استحبابه شرعاً، مجال واسع. فما أفاده (قدس سره) من عدم الارتياب فيه وارساله ارسال المسلمات مستدرك.

والـوجه فيه بنحو الاجمال: ان الاحتياط إنما يكشف عن وجود صفة حسنة كامنة في نفس المحتاط، وهي صفة الانقياد، وهي لا تستلزم سوى الحسن الفاعلي لا الفعلي، وهو لا يستلزم الثواب.

هذا، مع ان مجرد الاتيان بالفعل الحسن لا يستلزم استحقاق الثواب ما لم يربطه بالمولى.

وإذا أردت استيضاح الأمر، فراجع ما بيّناه في مبحث التعبدي والتوصلي[2].

والأمر في هذا سهل ولننقل الكلام الى البحث عن إمكان الاحتياط في العبادات.

فقد ادعي عدم امكانه فيما لو دار الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب ـ اذ لو دار بينه وبين الاستحباب يكون الأمر معلوماً فلا إشكال ـ. ببيان: ان العبادة يعتبر فيها قصد القربة، وهو يتوقف على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٤٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) راجع ج١ / ٤٧٩ من هذا الكتاب.

إجمالاً وبتقريرٍ آخر: ان الاحتياط عبارة عن الاتيان بالعمل المحتمل تعلق الأمر به بسائر ما يعتبر فيه جزءً أو شرطاً، بحيث لا يفقد المأتي به سوى الجزم بأنه مأمور به.

ومن الواضح انه يعتبر في العبادة قصد القربة بمعنى قصد امتثال الأمر. ومع الجهل بتعلق الأمر بالعمل لا يعلم بكون العمل مقرّباً، فهو لا يعلم باتيانه بالعمل المأمور به احتمالاً، فلا يعدّ ذلك احتياطاً.

اقول: هذا الاشكال يتوجه على بعض المباني في تحقق العبادية.

أما على غيره، فاما ان لا يتصور له وجه معقول، او يتصور له وجه معقول لكنه مردود.

توضيح ذلك: أنه..

تارة: يلتزم باعتبار الجزم بالنية في العبادة، بحيث لا تتحقق العبادية بدونها.

وأخرى: لا يلتزم بذلك. وعليه..

فتارة: يلتزم بان الاتيان بالفعل بداعي احتمال الأمر يكون موجباً لكونه مقرّباً، ولو لم يكن مصادفاً للواقع، بل له موضوعية في تحقق التقرب بالعمل.

وأخرى: لا يلتزم بذلك، بل يلتزم بانه يكون مقرباً إذا صادف الواقع.

فبناء على الأول ـ وهو اعتبار الجزم بالنية في العبادية ـ، يتوجه الاشكال، إذ مع التردد في تعلق الأمر لا يمكن الجزم، فيختل أحد شروط العمل العبادي فلا يتحقق الاحتياط.

وأما بناء على الثاني، فلا يرد اشكال اصلاً، إذ الاتيان بالفعل بداعي احتمال الأمر يعلم معه الاتيان بكل ما يعتبر في العبادة جزءً وشرطاً، للعلم باتيان الفعل المقرّب فعلاً لا تقديراً، فلا يتصور فيه الاشكال بكلا تقريريه.

نعم، على الثالث قد يتوجه الايراد السابق من انه يعتبر في الاحتياط

العلم باتيان جميع ما يعتبر في العمل، وهو غير حاصل مع الجهل بتعلق الأمر.

ولكن يندفع: بانه لا دليل على ما ذكر، بل الاحتياط لا يعتبر فيه سوى الاتيان بما يحصل به الأمن، وما يتحقق به ادراك الواقع لو كان مأموراً به.

وهذا يتحقق بالاتيان بالعمل رجاءً وبداعي احتمال الأمر، لتحقق قصد القربة لو كان الأمر ثابتاً.

إذن فلا يصح اشكال بناء على الوجهين الأخيرين، وإنما يرد الاشكال بناء على الوجه الأول وهو اعتبار الجزم بالنية، ولكنه فاسد كما حقق في محله خصوصاً مع عدم التمكن من العلم بالأمر.

فيصح لنا أن نلتزم بصحة الاحتياط في العبادات.

هذا، وقد تصدى البعض الى اثبات تعلق الأمر بالعبادة المأتي بها بعنوان الاحتياط بحيث يتحقق الجزم بالنية، وذلك بطريقين:

أحدهما: ان حسن الاحتياط عقلاً يستلزم تعلق الأمر به شرعاً، لقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، فيثبت الأمر به بنحو اللم.

والأخر: ان ترتب الثواب على الاحتياط يكشف ـ بنحو الإن ـ عن تعلق الأمر به، لان ثبوت الثواب معلول ثبوت الأمر.

وقد ناقشهما في الكفاية بوجهين:

الأول: ان اثبات الأمر بالاحتياط لا ينفع في تصحيح الاحتياط، لان الأمر يتوقف على ثبوت الاحتياط توقف العارض على المعروض، فلا يعقل ان يكون من مبادىء ثبوته وامكان تحققه، فأنه دور.

الثاني: ان حكم العقل بحسن الاحتياط، كما أن ترتب الثواب عليه لا يستلزم تعلق الأمـر به، بل يكـون حاله في ذلك حال الاطاعة الحقيقية، فان الاحتياط نحو من الطاعة. ومن الواضح عدم تعلق الأمر بالاطاعة مع حسنها

عقلاً وترتب الثواب عليها شرعاً. فلاحظ[١].

وقد تصدى المحقق الاصفهاني (رحمه الله) الى الايراد على الوجه الأول من هذين الـوجهين بوجه مفصّل يرجع ـ بعد تقسيمه العوارض الى عارض الـوجود، وهو ما يحتاج الى موضوع موجود كالبياض المحتاج في وجوده الى موضـوع موجود. والى عارض الماهية، وهو ما لم يكن كذلك، بل كان ثبوت المعروض بثبوت عارضه والعروض تحليلي، ومنه عروض الوجود على الماهية، فانه من قبيل عارض الماهية، وإلا لا حتاج عروض الوجود عليها الى وجود الماهية، فيلزم الدور أو التسلسل ـ الى أن نسبة الحكم الى موضوعه نسبة عارض الماهية الى الماهية، فلا يتوقف على وجود المعروض. فالحكم عارض على ماهية العمل لا على وجوده.

وهذا الأمر تكرر منه (قدس سره)، مع أنه يتنافى مع ما يلتزم به من ان الماهية بما هي لا يتعلق بها الطلب لخلوها عن المصلحة والملاك، كما ان الوجود الخارجي لا يتعلق به الطلب لانه تحصيل الحاصل، وهو مسقط للطلب لا مقوم له.

ولأجـل ذلـك التزم بان متعلق الطلب هو الوجود الزعمي ـ بتعبير ـ والتقديري ـ بتعبير آخر ـ وهو نحو وجود تخلقه النفس[٢].

وقد مرّ إيضاح ذلك في مبحث متعلق الأمر والنهي وأنه الطبيعة او الفرد. فراجع[٣].

وقد تصدى الشيخ الأعظم (رحمه الله) ـ في رسائله ـ الى دفع الاشكال على جريان الاحتياط في العبادات ـ بعد أن قوىّ الاشكال أولاً، وإن قيل بان العبارة سهو من الناسخ ـ: بان الاحتياط في العبادة هو مجرد الفعل الجامع لجميع

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٥٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الأصفهاني المحقق النسخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢١٤ ـ الطبعة الاولى.

(٣) راجع ج٢ / ٤٧٧ من هذا الكتاب.

الاجزاء والشرائط عدا نية القربة، وهو مما يعلم باتيانه[١].

وناقشه في الكفاية بوجهين:

الأول: انه لا دليل على حسن الاحتياط بهذا المعنى، لانه في الحقيقة ليس باحتياط، فلو دلّ عليه دليل كان مطلوباً مولوياً نفسياً. نعم لو دلّ دليل على الأمر بالاحتياط في خصوص العبادات ولم يتصور امكانه بمعناه الحقيقي فيها، التزم بهذا المعنى بدلالة الاقتضاء.

الثاني: ان ما افاده (قدس سره) ليس حلاًللاشكال وردّاً له، بل هو التزام به واقرار له كما لا يخفى[٢].

وبعد ذلك تعرض صاحب الكفاية (قدس سره) الى حلّ الاشكال: بان الاحتياط عبارة عن الاتيان بما احتمل تعلق الوجوب به بتمام أجزائه وشرائطه، وهذا متحقق في العبادات، إذ الأمر يتعلق بذات العمل ولا ينبسط على قصد القربة، لأن اعتباره في الواجب عقلي لا شرعي. إذن فما يحتمل الأمر به شرعاً يؤتى به مع الجهل بالأمر. غاية الأمر انه لا بد ان يؤتى به بنحو مقرّب لو كان مأموراً به شرعاً، وذلك يحصل بالاتيان به بداعي احتمال الأمر أو لاحتمال محبوبيته،فيقع امتثالاً للأمر على تقدير ثبوته واقعاً.

وذكر بعد ذلك: بانه قد انقدح انه لا حاجة في جريانه في العبادات الى تعلق أمر بها، بل لو فرض تعلقه بها لكانت مستحباً نفسياً كسائر المستحبات النفسية ولا ربط لذلك بالاحتياط[٣].

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٢٩ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٥٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) الخراساني المحقق النيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٥١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

« التسامح في ادلة السنن »

ومن هنا ظهر: انه لو قيل بدلالة اخبار من بلغ على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب لما كان ينفع ذلك في جريان الاحتياط في تلك الموارد، بل كان الفعل مستحباً كسائر ما قام الدليل على استحبابه.

وبما أنه قد وردت الاشارة الى وجود ما يدل على استحباب العمل البالغ عليه الثواب، ويعبر عنه بـ: «اخبار من بلغ». فقد جرت عادة الاعلام على تفصيل الكلام في ذلك.

وإن كان أجنبياً عن المقام.

ونحن نجري على ما نهج عليه من سبقنا، فنوقع البحث في ذلك، فنقول ـ وعلى الله الاتكال ومنه نستمد العصمة والسداد ـ.

انه قد وردت نصوص متعددة تتضمن ان من بلغه ثواب على عمل أو شيء من الثواب فعمله كان له ذلك الثواب وان لم يكن الأمر كما بلغه..

فمنها: صحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «من بلغه عن النبي (صلّى الله عليه وآله) شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله (صلّى الله عليه وآله) لم يقله»[1].

وقد استفاد المشهور منها ـ على ما قيل ـ حجية الخبر الضعيف في اثبات الاستحباب للفعل. كما ذهب البعض الى انها تدل على استحباب الفعل الذي قام على استحبابه خبر ضعيف، وإن لم يكن الخبر حجة.

وهذا الاختلاف الراجع الى ان المستفاد من النصوص مسألة أصولية أو

---

(١) وسائل الشيعة ١ / باب: ١٨ من أبواب مقدمة العبادات.

مسألة فقهية، وإن لم يكن عديم الأثر كما ستعرف في بعض تنبيهات المسألة، لكن لا نوقع البحث فيه، إذ الالتزام بافادتها مسألة أصولية لا يستند على أساس وجيه حتى يحرر البحث فيه، فالبحث إنما يقع في انها هل تدل على استحباب العمل الذي دل الخبر على استحبابه، أو انها لا تدل على شيء من ذلك، بل غاية ما تدل عليه هو حسن الانقياد شرعاً وترتب الثواب عليه كما هو مذهب طائفة من الأعلام؟.

وقبل الشروع في بيان جهة الاختلاف ومنشئه وترجيح أحدهما على الآخر، ينبغي ان ننبّه على شيء وهو: أنه لدينا كبرى مسلمة، وهي انه اذا ورد دليل يتكفل ترتيب الثواب على عمل لا اقتضاء فيه في حد نفسه للثواب، كان ذلك الدليل كاشفاً عن ثبوت الأمر وتعلقه بذلك العمل، ولذا يقع كثيراً بيان الأمر ببيان ترتب الثواب على العمل.

كما أنه لا يستظهر تعلق الأمر بالعمل اذا كان له اقتضاء في نفسه لترتب الثواب كالانقياد.

وهذه الكبرى غير قابلة للمناقشة. اذا عرفت ذلك فاعرف ان البحث فيما نحن فيه صغروي، يقع في ان موضوع ترتب الثواب في هذه النصوص من اي النحوين؟.

فالوجه في الاختلاف هو: ان النصوص المزبورة هل تتكفل ترتيب الثواب على ذات العمل الذي بلغ الثواب عليه، أو تتكفل جعله على العمل الخاص وهو المأتي به بداعي احتمال الأمر ـ بهذا القيد ـ؟.

فعلى الأول تدل على استحباب العمل لعدم الوجه في ترتب الثواب على ذات العمل سوى تعلق الأمر به، فيكون نظير: «من سرح لحيته فله كذا» في استفادة استحباب تسريح اللحية.

وأما على الثاني، فلا تدل على استحباب العمل، لوجود المقتضي للثواب

مع قطع النظر عن الأمر، وهو الانقياد، ولو فرض استظهار الاستحباب منها كانت دالة على استحباب الاحتياط لا نفس العمل.

والـوجه الموجب لدعوى ان الثواب مرتب على العمل المقيد بداعي احتمال الأمر لا ذات العمل، هو ظهور الفاء في قوله: «فعمله» في كونه تفريعاً على بلوغ الثواب، وهو ظاهر في داعوية تحصيل الثواب لتحقق العمل.

وناقشه المحقق الأصفهاني (رحمه الله): بان التفريع على قسمين:

أحدهما: تفريع المعلول على علته الغائية، ومعناه هنا انبعاث العمل عن الثواب المحتمل.

والآخر: التفريع بمعنى ترتيب احدهما على الآخر، بلا ان يكون المرتّب عليه علة غائبة للمرتّب نظير قول القائل: «سمع الأذان فبادر الى المسجد»، فان الداعي للمبادرة هو تحصيل فضيلة المبادرة لاسماع الاذان. وما نحن فيه قابـل للحمل على ذلك بلحاظ ترتب العمل على بلوغ الثواب لتقوم العمل المترتب عليه الثواب ببلوغ الثواب.

وعليه، فمجـرد كون الفـاء للتفـريع لا يعـيّن القسم الأول، فلا وجه لاستظهار أخذ داعوية الثواب في موضوع ترتب الثواب[1].

وفيه: ان ما أفاده من تقسيم التفريع الى قسمين متين، لكن الذي يظهر من مثـل هذا التعبير هو كون الاندفاع نحو العمل لأجل تحصيل الثواب، فالظاهر من التفريع هٰهنا هو القسم الأول منها.

والمثال المذكور لا يصلح نقضاً لعدم تصور داعوية سماع الاذان للمبادرة، اذ الداعي ما يكون بوجوده العيني مترتباً على العمل، وبوجوده الذهني سابقاً عليه، وسماع الاذان لا يترتب خارجاً على المبادرة.

---

(١) الأصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٢١ ـ الطبعة الاولى.

وأما ما حكي عن الشيخ من إنكار كون الفاء للتفريع والسببية، بل هي عاطفة(١). فقد ردّه الاصفهاني: بأنه خلاف الاصطلاح لعدم التقابل بين السببية والعطف، بل العاطفة تارة للسببية. وأخرى للترتيب. وثالثة للتعقيب(٢).

وبالجملة: لا يسعنا إلا الالتزام بأن الفاء في النص ظاهرة في تفرع العمل عن الثواب بنحو يكون الثواب داعياً للعمل.

ومقتضى ما تقدم الالتزام بان الثواب مترتب على العمل المقيّد، فلا دلالة له على الاستحباب.

لكن المحقق صاحب الكفاية ذهب الى: أن ظاهر النص ترتب الثواب على ذات العمل، ولو كانت الفاء للتفريع وظاهرة في داعوية الثواب اليه، ولا منافاة بينهما، ومن هنا التزم بدلالة النص على استحباب ذات العمل(٣).

وقد قرّبه المحقق الاصفهاني بما لا يخلو عن إشكال بل منع، فقد ذكر في مقام تقريبه: ان الظاهر من الثواب البالغ هو الثواب على العمل بذاته لا بداعي الثواب المحتمل، لان مضمون الخبر الضعيف هو ذلك، كمضمون الخبر الصحيح، وهذا الطور لا ريب فيه.

كما أن الظاهر من أخبارمن بلغ هوكونها في مقام تقرير ذلك الثواب البالغ وتثبيته، ومقتضى ذلك ثبوته لنفس العمل، لأنه هو الذي بلغ الثواب عليه، فلو ثبت الثواب ـ باخبار من بلغ ـ لغير ذات العمل لزم أن يكون ثواباً آخر لموضوع آخر، وهو ينافي ظهور الاخبار في اثبات نفس ذلك الثواب البالغ المفروض كون موضوعه هو ذات العمل.

ولا ينافي هذا الظهور ظهورُ الفاء في التفريع الظاهر في داعوية الثواب

---

(١) رسالة التسامح للشيخ الأنصاري.

(٢) الأصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٢١ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٥٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

للعمل. ببيان: أن الداعي الى العمل يمتنع أن يصير من وجوه وعناوين ما يدعو اليه، بحيث يتعنون العمل المدعو اليه بعنوان من قبل نفس الداعي، إذ الفرض ان العنـوان ينشـأ من دعـوة الشيء، فيمتنع ان يكون مقوماً لمتعلق الدعوة وللمدعو اليه كما هو واضح جداً.

وعليه، فما يدعو اليه الثواب هو ذات العمل، ويستحيل ان يكون هو العمل الخاص المتخصص بخصوصية ناشئة من قبل دعوة الثواب، كخصوصية كونه انقياداً أو احتياطاً، فما يدعو اليه الثواب ليس هو الانقياد، وانما الانقياد يتحقق باتيان ذات العمل بداعي احتمال الأمر، فهو متأخر عن دعوة احتمال الأمر فيمتنع أن يؤخذ في متعلق دعوته.

وعليه، فالثواب المترتب إنما رتب على ما دعى اليه احتمال الأمر، وهو ذات العمل لا العمل المقيد بالاحتمال ولا مايتعنون بعنوان الانقياد. فالالتزام بظهور الفاء في اتيان العمل بداعي احتمال الثواب لا ينافي ظهور النصوص في ترتب الثواب على ذات العمل المدعو اليه، بعد ان لم تكن الدعوة موجبة لتغير عنوان المدعو اليه من قبل نفس دعوة احتمال الأمر.

هذا تقريب كلام صاحب الكفاية بحسب ما أفاده الاصفهاني (قدس سره)[1].

وهو كما أشرنا اليه غير خال عن الاشكال، لأنه بنى الاستدلال على ظهور النصوص في وحدة الثواب المجعول مع الثواب البالغ، وهو يقتضي وحدة الموضوع.

وهذا هو مركز إشكالنا، فان ظهور الكلام في وحدة الثواب لا يعني ارادة الوحدة الشخصية المتحققة بالمحافظة على تمام الخصوصيات البالغة من حيث

---

(١) الأصفهاني المحقق السيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ١٢١ ـ الطبعة الاولى.

المتعلق وغيره، بل يراد به الوحدة من حيث الجنس، بمعنى ان نفس ذلك الثواب يحصله المكلّف سواء كان على نفس ذلـك العمل أم على أمر آخر ملازم له، فالمنظور إثبات الثواب البالغ بكمه وكيفه لا أكثر. فتدبر.

والتحقيق في توجيه مرام الكفاية: أن يقال: إن تمامية ما افاده تبتني على مقدمات غير موضحة بتمامها في الكفاية، بل قد طوي بعضها وهي:

أولاً: ان الظاهر في موارد العطف بفاء التفريع على مدخول أداة الشرط، هو ارتباط الحكم الثابت في الجزاء بمدخول الفاء، وان ما قبله ذكر توطئة وتمهيداً، كما لو قال: «إذا رأيت زيداً فاحترمته كان لك كذا»، فان ظاهر الكلام ان رؤية زيد ذكرت توطئه لذكر موضوع الحكم.

وثانياً: ان ظاهر الكلام في مثل ذلك أن ما يكون مدخول الفاء هو تمام الموضوع بلا دخل لغيره فيه.

وثالثاً: ما تقدم من أن متعلق الداعي يمتنع ان يكون معنوناً بعنوان من قبل الداعي، وقد أوضحنا ذلك فلا نعيد.

إذا تمت هذه المقـدمـات نقول: ان مقتضى المقدمة الأولى هو دخالة العمـل في ترتب الثواب الذي هو مدخول الفاء. ومقتضى المقدمة الثالثة ان مدخول الفاء هو ذات العمل لا العمل الخاص، لان الخصوصية ناشئة من قبل الداعي فلا يعقل ان تكون مأخوذة في متعلق الداعي. ومقتضى المقدمة الثانية هو كون الثواب مترتباً على ذات العمل وإن جيء به بداعي الأمر، لتمحض مدخول الفاء في الموضوعية بلا دخل لغيره. والمفروض ان مدخول الفاء هو ذات العمل.

وإذا ثبت ظهور الاخبار في جعل الثواب على ذات العمل، كان كاشفاً عن تعلق الأمر به بمقتضى الكبرى التي عرفت أنها مسلمة.

وما ذكرناه هو غاية ما يمكن به تقريب استفادة الاستحباب من الأخبار.

وهو قابل للمنع. ومرجع ما نريد أن ندعيه في مقام المنع الى ان الجهة التي بها يستفاد الأمر من قبل جعل الثواب غير متوفرة فيما نحن فيه، فالاشكال في انطباق الكبرى المسلمة على ما نحن فيه.

وبيان ذلك: ان بيان الأمر ببيان الثواب أمر لا يقبل الانكار ـ كما تقدم ـ، والشواهد العرفية عليه كثيرة، ومثله بيان النهي ببيان العقاب، فان شواهده العرفية والشرعية كثيرة.

والسر في استفادة الأمر واستكشافه من ترتب الثواب أحد أمرين:

الأول: دلالة الاقتضاء والدلالة الالتزامية العرفية. ببيان: ان العمل ـ في موارد جعل العقاب ـ لا اقتضاء فيه بنفسه، لثبوت العقاب، فاثبات العقاب عليه كاشف عن تعلق النهي به ليكون الفعل معصية له، وهي موضوع ثبوت العقاب، فثبوت النهي في موارد جعل العقاب يستكشف بحكم العقل ودلالة الاقتضاء.

وأما جعل الثواب في مورد، فهو ليس بمستلزم عقلاً لثبوت الأمر لتحقق الثواب مع الاتيان به رجاء، لكنه عرفاً مستلزم للأمر، فان العرف يفهم من جعل الثواب جعل الأمر في المورد الذي لا يقتضى ثبوت الثواب في حد نفسه، وهذا المعنى غير بعيد في اللغة العربية، فان بيان الملزوم ببيان اللازم ليس بعزيز، والاستعمالات الكنائية منه.

إذن فاستفادة الأمر من جعل الثواب بالملازمة العرفية.

الثاني: ان جعل الثواب في مقام الترغيب على العمل والحث عليه كاشف عن محبوبية العمل، وهي ملازمة للأمر، مع عدم العلم بثبوت الأمر سابقاً.

وإلا فلا دلالة له إلا على الترغيب على اطاعة الأمر السابق، وذلك كترغيب الوعاظ على فعل الواجبات ببيان الثواب عليها، ففي غير هذا المورد يكون الترغيب كاشفاً عن المحبوبية وهي تلازم الأمر، لأنها مقتض له والمانع مفقود، لفرض كون المولى في مقام الترغيب الكاشف عن عدم المانع.

وهذان الوجهان لا يتأتيان فيما نحن فيه:

أما الأول: فلأن العمل المأتي به بداعي احتمال الثواب ـ كما هو الفرض ـ يكون معنوناً بعنوان الاحتياط وسبباً لتحقق الانقياد، وفي مثله لا ظهور للكلام عرفاً في ثبوت الأمر بالعمل لقوة احتمال رجوع الثواب الى الثواب على الانقياد أو الاحتياط، وهو ثابت في نفسه مع قطع النظر عن الأمر.

وأما الثاني: فلأن أساسه على فرض المولى في مقام الترغيب. وهذا غير ثابت فيما نحن فيه، لأن الظاهر من ترتيب الثواب ههنا انه في مقام التفضل والاحسان وبيان ان المولى الجليل لا يخيّب من أملّه ورجاه، ولا يضيّع تَعب من تِعب لأجل الثواب الذي تخيله أو رجاه تفضلاً منه ومنة، فلا ظهور له في الترغيب نحو العمل ـ وان حصلت الرغبة فيه بعد ملاحظة هذا الوعد ـ. وهذا كثيراً ما يصدر عرفاً فيقول القائل: «ان من قصد داري بتخيل وجود الطعام فيه لا أحرمه من ذلك وأطعمه»، فانه في مقام بيان علو همته وطيب نفسه وكمال روحيته، وليس في مقام الترغيب الى قصد داره، بل قد يكون كارهاً له لضيق ما في يده، ولكنه يتحلى بنفسية تفرض عليه عدم حرمان من أمّله وقصده.

ولولم نجزم بظهور الأخبار فيما ذكرناه بملاحظة ما يشابهها من الأمثلة العرفية، فلا أقل من الشك الموجب لاجمال الأخبار فلا تتم دلالتها على الاستحباب.

وهذا كما يكون اشكالاً على الوجه الثاني يكون إشكالاً على الوجه الأول، لأنه إذا كان في مقام التفضّل والاكرام، فلا دلالة عرفية ولا عقلية على ان الثواب على العمل من جهة تعلق الأمر به، إذ لا ملازمة عرفاً ولا عقلاً بين الثواب التفضلي والأمر. وإنما يستكشف الأمر إذا فرض كون ترتيب الثواب بعنوان الجزاء والاستحقاق. فلاحظ.

فعمدة الاشكال على استفادة الأمر من هذه الاخبار هو، انها مسوقة في

مقام بيان تفضل الله سبحانه وتعالى على العباد وهو، لا يلازم ثبوت الأمر عقلاً ولا عرفاً. فتدبر.

ولعله الى ما ذكرنا أشار الشيخ (قدس سره) في رسائله في آخر كلامه: بان الاخبار المتكفلة لاثبات الثواب الخاص الذي لا يحكم به العقل، لأنه إنما يحكم بأصل الثواب، انما تتكفله من باب التفضل، وانه من قبيل قوله تعالى: ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها﴾[١]، في كونه في مقام تفضل الله سبحانه وتعالى. والآية الكريمة لو كانت وحدها أمكن دعوى كونها في مقام الترغيب في الحسنة، لكنها مقترنة بقوله تعالى:﴿ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها﴾[٢]، وهو لا يتناسب مع كونه في مقام الترغيب، لأن لازم كونه في مقام الترغيب في الحسنات كونه في مقام الترهيب في السيئات. والآية لا تتكفل الترهيب كما لا يخفى. وعليه فتحمل الآية على انه في مقام بيان تفضل الله سبحانه وتعالى في باب الحسنات وعدله في باب السيئات[٣].

وبعد أن عرفت ما ذكرناه، تعرف أنه لا وجه لما أورده المحقق الأصفهاني على الشيخ: بان ثواب الله سبحانه مطلقاً تفضل منه وإحسان، إذ كونه تفضلاً لا استحقاقاً لا ربط له بما ذكرناه من وروده مورد بيان التفضل لا الترغيب في العمل.

كما ان ما أفاده (قدس سره) من ظهور النصوص في جعل الأمر لتكفلها ترتيب الثواب الخاص وهو مما لا يستقل العقل به إذ غاية ما يستقل به العقل هو أصل الثواب[٤]. غير سديد، فان الشيخ (رحمه الله) التفت الى ذلك كما

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٦٠.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٦٠.

(٣) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٣٠ ـ الطبعة الاولى.

(٤) الأصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٢٣ ـ الطبعة الاولى.

عرفت عند نقل كلامه، ولكنه حمل الثواب هٰهنا على التفضل، وقد عرفت عدم ملازمته للاستحباب.

وخلاصة الكلام: انه لا يمكننا استفادة الأمر اصلاً من ترتب الثواب على العمل بعد ظهورها في مقام التفضل لا مقام الترغيب.

وأما ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره):

أولاً: من ظهور قوله: «فعمله» في الأمر بالعمل بلحاظ انها جملة خبرية واقعة في مقام الانشاء، فتفيد الأمر، فهي بمنزلة قوله: «فاعمل».

وثانياً: من كون الاخبار في مقام جعل حجية الخبر الضعيف في موارد الاستحباب، واستشهد على ذلك بفهم المشهور، اذ قد اشتهر على الألسنة التعبير بقاعدة التسامح في أدلة السنن[1].

ففيه: انه غير سديد.

أما الأول: فهو غريب في مثل هذا المثال، لا يساعده الفهم العرفي أصلاً ولا شاهد عليه من الاستعمالات الشرعية أو العرفية، ولعل السر فيه ان الفاء هٰهنا عاطفة لا للجزاء فقوله «فعمله» من توابع الشرط وليس جزاء للشرط، وإلا لم تدخل عليه الفاء، فلا دلالة على الأمر، إذ الجملة الخبرية انما تفيد الدلالة على الأمر إذا وقعت موقع التحريك والبعث، والشرط بشؤنه ليس كذلك، إذ هو بمنزلة الموضوع للحكم.

ومن الواضح ان الموضوع بما هو موضوع يؤخذ مفروض الوجود بلا ان يكون المولى في مقام الدعوة اليه. نعم قد يصير المولى في هذا المقام بالنسبة الى الموضوع فيأخذ الموضوع جزاء لشرط آخر. فتدبر جيداً فانه لا يخلو عن دقة.

وأما الثاني: فلا وجه له اصلاً. وفهم المشهور لا حجية له. مع ان تعبيرهم

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ٤١٢ ـ طبعة مؤسسة النسر الاسلامي.

بالتسامح في أدلة السنن يلتئم مع الالتزام باستحباب العمل البالغ عيله الثواب، بل ما جاء في بعض النصوص من اخذ العمل مقيداً برجاء قول النبي (صلّى الله عليه وآله) ظاهر في عدم الحجية، إذ الحجية تلازم الجزم لا الترديد، فلا معنى لان يؤخذ في موضوعها العمل المقيد بالرجاء.

كما أنه مما ينفي احتمال الحجية ما جاء في بعض النصوص أيضاً من ترتب الثواب وان لم يكن رسول الله (ص) قد قاله، إذ الحجية ترجع الى ما يساوق جعل الخبر طريقاً الى الواقع، وهذا لا يتناسب مع فرض عدم الواقع في موضوعها. فلاحظ.

والمتحصل: أن هذه النصوص لا تدل على الاستحباب، ولا على حجية الخبر الضعيف القائم على الاستحباب، فما بنى عليه المشهور لا اساس له.

ولو فرض الالتزام بظهور هذه النصوص في استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب فهو بملاحظة النصوص المطلقة التي لم يقيد موضوع الثواب فيها بالاتيان التماساً للثواب الموعود ونحوه.

وحينئذٍ قد يدعى رفع اليد عنها بواسطة ما دل على ترتيب الثواب على العمل المقيد باحتمال الثواب والتماسه حملاً للمطلق على المقيد. وهذا ايراد آخر على استفادة استحباب العمل البالغ عليه الثواب.

وقد تفصي عن ذلك بوجهين:

الأول: ما اشار اليه المحقق النائيني ـ وإن لم يلتزم به ـ من أن حمل المطلق على المقيد لا يلتزم به في المستحبات، بل يلتزم باستحباب ذات المطلق واستحباب المقيد بما هو مقيد، بدعوى تعدد مراتب الاستحباب[1].

وهذا منه مبتنٍ على فهم الاستحباب من الروايات المقيدة، لا الحكم

(١) المحقق الخوئى السيد ابو القاسم اجود التقريرات ٢ / ٢١٠ ـ الطبعة الاولى.

الارشادي كما ذهب اليه صاحب الكفاية. فلا ينبغي الايراد على ما أفاده بما يبتنى على فهم الحكم الارشادي، بل إن كان هناك ايراد فينبغي ان يكون في المبنى.

الثاني: ما أشار اليه في الكفاية من عدم التنافي بين المطلق والمقيد، إذ المقيد يتكفل حكماً إرشادياً الى ما يحكم به العقل من حسن الانقياد والاحتياط، فلا ينافي ما دلّ على استحباب ذات العمل كي يستلزم التصرف فيه ورفع اليد عنه[1].

وهذا منه مبتن على فهم الحكم الارشادي من الدليل المقيد.

ويرد على كلا الوجهين بنحو الاشتراك ان الظاهر عرفاً من ملاحظة النصوص بمجموعها المطلقة والمقيدة كونها في مقام بيان أمر واحد وشيء فارد، فاذا فرض تحكيم المقيّد لاقوائية ظهوره في دخل القيد، فلابد من الحكم باستحباب العمل المقيد خاصة ـ على مبنى النائيني ـ والحكم بأن المراد من المطلق في المطلقات هو العمل الخاص، فتدل على حكم إرشادي على مبنى صاحب الكفاية. فتدبر.

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٥٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وينبغي التنبيه على أمور: مبتنية على فهم الاستحباب من الأخبار المزبورة.

تنبيهات المسألة:

التنبيه الأول: بناء على كون المستفاد من هذه الأخبار حكماً فرعياً وهو استحباب العمل البالغ عليه الثواب، فموضوعه واقعاً يتقوم بمن بلغه الثواب على العمل، فتشكل فتوى المجتهد باستحباب العمل الذي بلغه الثواب عليه بقول مطلق بلا تقييد موضوع الاستحباب بمن بلغه الثواب، لعدم توفر الموضوع لدى مطلق المقلّدين، ولا تنفع أدلة التقليد.وتنزيل المجتهد منزلة المقلد، فانها انما تفيد في ثبوت الحكم للمقلد اذا توفرت شروطه فيه، ومن شروط هذا الحكم بلوغ الثواب على العمل، فاذا اراد المجتهد ان يفتي بالاستحباب فلابد عليه ان يقيّد موضوع الاستحباب بالبالغ اليه الثواب، أو يتكفل ابلاغ مقلديه أولاً بثبوت خبر ضعيف دال على رجحان العمل ثم يفتي باستحبابه.

وأما بناء على كون المستفاد حكماً اصولياً وهو حجية الخبر الضعيف على الاستحباب، فيصح للمجتهد ان يفتي بالاستحباب بقول مطلق عند قيام الخبر، إذ بقيام الخبر لديه تقوم الحجة عنده على الحكم الشرعي، وليس موضوعه مقيداً بشيء، فيكون كما لو قام لديه خبر صحيح السند على استحباب عمل خاص، فيفتي بمضمون الخبر الضعيف لقيام الحجة لديه عليه، وهو كافٍ في مقام الافتاء، كسائر موارد قيام الحجة لديه دون المقلّد. فلاحظ.

التنبيه الثاني: في شمول النصوص لفتوى الفقيه باستحباب عمل، فهل يصح للفقيه الآخر الالتزام باستحبابه أو لا؟.

والتحقيق: ان الفتوى تارة يقال: انها عبارة عن الرأي والنظر والاعتقاد.

وأخرى يقال: انها عبارة عن الاخبار عن الحكم الشرعي لكن بتوسط حدس المجتهد واستنباطه لا بطريق الحس أو ما يلازمه عادة.

وبناء على الأول، يمتنع البقاء على تقليد المجتهد إذا مات لانقطاع رأيه ونظره بالموت لتقومه بالحياة والادراك، فهو مما لا رأي له فعلاً، فلا فتوى له فعلاً وإن صدق أن رأيه كان كذا.

وأما على الثاني، فلا يمتنع البقاء لعدم تقوم الخبر بالحياة، بل الخبر باق بعد الموت، ولذا يصدق الخبر فعلاً على اخبار صاحب الوسائل (رحمه الله) مع أنه ميّت وتحقيق ذلك في محله من الفقه.

فعلى الالتزام بالأول، لا يصدق بلوغ الثواب على الفتوى إذ البلوغ يتحقق بالاخبار، والمفروض ان المجتهد لا يخبر عن الواقع بل يقول: «رأيي كذا» وقد لا يطابق رأيه الواقع، فلا يصدق البلوغ على قوله المذكور.

وعلى الالتزام بالثاني، يصدق البلوغ لتحقق الاخبار، فيكون مشمولاً لأخبار من بلغ.

وأما ما ادعي من ظهورها في الأخبار عن حس لا عن حدس فهو مما لا نرى له وجهاً عرفياً، فلا يمكننا الالتزام به. فالتفت.

التنبيه الثالث: هل تشمل هذه الأخبار الخبر القائم على الأمر الضمني أو لا؟ وعلى تقدير شمولها له هل تتكفل اثبات الأمر الضمني أو لا؟ وفائدة ذلك فيما لو تكفلت اثبات الأمر الضمني هو ترتب أثر الأمر الضمني على ما قام على جزئيته خبر ضعيف كغسل مسترسل اللحية، فيجوز المسح ببلله، لأنه من أفعال الوضوء.

بخلاف ما اذا لم تشمل الأخبار الاخبار بالأمر الضمني، أو لم تتكفل سوى اثبات استحبابه النفسي في ضمن العمل للأمر الضمني، فانه لا يجوز المسح ببلله لأنه ليس ببلل الوضوء.

إذن فجواز المسح ببلل مسترسل اللحية يتوقف على مقدمتين: إحداهما: شمول الأخبار للأمر الضمني. والأخرى: اثباتها له.

وغاية ما يمكن أن يقال في إثبات ذلك هو: ان الظاهر من الأخبار هو استحباب الشيء على النحو الذي دلّ عليه الخبر الضعيف من كونه نفسياً استقلالياً أو جزء واجباً أو مستحباً لأمر واجب أو مستحب.

وهذه الدعوى مردودة لوجوه:

الأول: ان بلوغ الثواب لا يصدق ببلوغ الأمر الضمني، اذ لا ثواب عليه، بل الثواب واحد على الكل ولا يتوزع.

الثاني: لو فرض ان الثواب يتوزع بحيث تلحق كل جزء حصة من الثواب، فظاهر النصوص ـ بملاحظة تنكير الثواب فيها ـ هو كون الموضوع بلوغ ثواب خاص من حيث الكمية أو النوعية، أما بلوغ ترتب اصل الثواب، فلا أثر له.

ومن الواضح ان بلوغ الثواب على الأمر الضمني ـ بعد الفرض المزبور ـ من قبيل الثاني لا الأول فلا تشمله الأخبار.

وهذه نكتة دقيقة توجب التوقف في الحكم باستحباب كثير من الأمور التي قام على استحبابها خبر ضعيف، إذ الاخبار بالاستحباب اخبار بأصل الثواب لا بخصوصيته، فلا تشمله أخبار من بلغ، فالتفت اليها ولا تغفل عنها.

الثالث: انه لو فرض شمولها للإخبار بالأمر الضمني، فلا ظهور لها في اكثر من استحباب العمل في ضمن المركب، وهو أعم من كونه جزء له أو مستحباً نفسياً في ضمنه، اذ ما يلازم ترتب الثواب هو أصل ثبوت الأمر ـ بالوجهين السابقين ـ، أما خصوصية كونه ضمنياً، فلا طريق الى اثباتها بواسطة ترتب الثواب. فكيف يدعى تكفل الأخبار اثبات استحباب الشيء بالنحو الذي قام عليه الخبر الضعيف؟.

وعليه، فلا تترتب آثار الأمر الضمني على ما قام الخبر على جزئيته، بل انما تترتب آثار استحبابه بقول مطلق.

نعم، يمكن سلوك طريق آخر لاثبات جزئية ما قام الخبر الضعيف على جزئيته، وهو أن يقال: إن الخبر الدال على الأمر الضمني بعمل يدل بالملازمة على ترتب الثواب على العمل المركب من هذا الجزء وسائر الاجزاء، ومقتضى ذلك ثبوت استحباب المركب من هذا الجزء وغيره مما هو معلوم الجزئية. فتثبت جزئية المشكوك بهذه الوسيلة. فلاحظ.

التنبيه الرابع: في شمول الاخبار للخبر الضعيف القائم على الوجوب أو الحرمة أو الكراهة.

وتحقيق ذلك:

أما مورد القيام الخبر على الوجوب، فقد يدعى شمول الاخبار له فيثبت به استحباب العمل بتقريب: ان الاخبار بالوجوب اخبار بترتب الثواب على العمل بالملازمة، لانه راجح فلا يختلف عن الاخبار بالاستحباب. فيصدق بلوغ الثواب على العمل فيكون مستحباً بمقتضى هذه الاخبار.

هذا بناء على استفادة الاستحباب من الأخبار. أما بناء على استفادة الحجية فقد يشكل الأمر، لان الخبر الضعيف الثابت حجيته بأخبار من بلغ يدل على الوجوب، ومقتضى ذلك ثبوت الوجوب به لا الاستحباب.

وقد تفصي عن ذلك بالالتزام بالتبعيض في مدلوله، بان يكون حجة على اثبات اصل الرجحان لا الرجحان الخاص، بنحو اللزوم لقيام الاجماع على عدم حجية الخبر الضعيف في اثبات الوجوب. فتدبر.

ولكن الحق عدم شمـول أخبـار من بلغ لهذا المورد لظهورها في كون الداعي الى العمل هو تحصيل الثواب، بمعنى أن موضوعها ما يتفرع العمل فيه على بلوغ الثواب طبعاً وعادة، بحيث يكون الداعي هو الثواب.

والأمـر في الواجبات ليس كذلك، إذ الداعي الى فعل الواجب عادة وطبعاً هو الفرار عن مفسدة تركه وهو العقاب، لا الوقوع في مصلحة فعله وهو الثـواب. فلا يكـون الاخبار بالوجوب مشمولاً لهذه القاعدة، لما عرفت من اختصـــاص موضـوعهـا بما يؤتى به بداعي الثـواب عادة، وهـو خصـوص المستحبـات، لعدم الاتيان بالواجب عادة بداعي الثواب وإن أمكن حصوله أحياناً. فالتفت.

وأما مورد قيام الخبر الضعيف على حرمة عمل، فانه قد يقال انه يدل على ترتب الثواب على تركه، فيثبت استحباب الترك بمقتضى أخبار من بلغ.

ولكن الحق عدم شمول أخبار من بلغ للمحرمات لوجهين:

أحدهما: ما تقدم في الواجبات من ظهور الاخبار في كون موضوعها ما يؤتى به بداعي الثواب عادة وهو لا ينطبق على المحرمات، إذ الامتثال فيها لا يكون بداعي حصول الثواب عادة، بل بداعي الفرار عن العقاب.

والآخر: التوقف في صدق بلوغ الثواب في موارد التحريم بالاخبار به.

أما على القول بان النهي عبارة عن الزجر عن الفعل ـ كما هو المشهور ـ فواضـح، إذ لا ظهـور في الـزجر عن الفعل إلا في الصدّ عن مغبّة العمل ومفسدته، بحيث يستحق اللوم والعقاب على الفعل، فالاخبار بالزجر لا يكون اخباراً بترتب الثواب على الترك، وان ترتب عليه بحكم العقل لأجل الامتثال، لكنه أجنبي عن ظهور اللفظ عرفاً في الوعد على الثواب.

وأما على القول بانه عبارة عن طلب الترك ـ كما هو المختار تبعاً لصاحب ال[illegible] فقد يتوهم انه ظاهر في رجحان الترك، وهو ملازم لترتب الثواب.

ولكن نقول: ان طلب الترك في المحرمات انما هو بملاك وجود المفسدة

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم كفاية الاصول / ٣٦٩ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

في الفعل لا المصلحة فيه،وإلّا كان واجباً، ولم ترد أدلة تدل بالمطابقة على ترتب الثواب على ترك المحرمات ـحتى يستلزم ذلك الملازمة العرفية بين الحرمة وترتب الثواب على الترك ـ بخلاف فعل الواجبات فقد بيّن ترتب الثواب عليهاكثيراًـ.

نعم، دلّ الدليل على ترتب الثواب على جهاد النفس والصبر على المحرم، ولكنهما فعلان وجوديان مستحبان أو لازمان، فلا ربط لذلك بالثواب على ترك الحرام. وقد تعارف بيان المحرمات بترتيب العقاب على الفعل.

وعليه، فلا ظهور لطلب الترك ـ بنحو اللزوم بملاك المفسدة في الفعل ـ إلا في التحرز عن مفسدة الفعل، فلا ظهور له عرفاً في ثبوت الثواب عليه. ومجرد ترتب الثواب عقلاً على الامتثال لا يلازم الظهور العرفي للدليل الموجب لصدق البلوغ كما عرفت. فتدبر.

وأمـا مورد قيام الخبر الضعيف على الكراهة فقد يقال في وجه شمول الأخبار له: ان داعوية الأمر الى العمل ومحركيته نحوه بما هو أمر وطلب لا تتحقق إلا بلحاظ ما يترتب على المخالفة من أثر شيء مكروه أو ما يترتب على الموافقة من أثر حسن مرغوب فيه. والأول ثابت في الأمر الوجوبي والنهي التحريمي.

والثاني في الأمر الاستحبابي والنهي التنزيهي المعبر عنه بالكراهة، إذ لا يترتب على مخالفـة الكراهة العقاب، فلا بد أن يترتب على موافقته الثواب، ليصح النهي بلحاظه، لصلاحيته للداعوية بذلك.

والاتيان بالعمل أو تركه بلحاظ الأثر الوضعي لا يصحح داعوية الأمر أو النهي، إذ الأثر الوضعي لا يرتبط بالأمر والنهي وموافقتهما ومخالفتهما بما هما أمر أو نهي.

وعليه، فهنـاك تلازم عقـلاً بين الكراهة وترتب الثواب على الموافقة، فيكون الاخبار بالكراهة إخباراً بترتب الثواب بالملازمة.

ولكن الحق هو عدم شمول أخبار من بلغ لموارد الكراهة، إذ لا ظهور عرفاً للدليل الدال على الكراهة في ترتب الثواب، وإنما التلازم عقلي على ما بيّن، وهو لا يصحح الظهور العرفي الذي يستند الى فهم العرف للملازمة لا الى حكم العقل بها.

والغالب في مواقع بيان الكراهة هو بيانها بترتب المفاسد الوضعية على الفعل، وقلّ مورد ـ ان لم ينعدم ـ بيّن فيه النهي التنزيهي بعنوان ترتب الثواب على الترك مطابقة.

فاذا ثبت ذلك، يظهر عدم صدق بلوغ الثواب عند الاخبار بالكراهة، فلا تشمله أخبار من بلغ.

وهذا هو العمدة في منع شمول الاخبار للخبر القائم على الكراهة. فانتبه.

التنبيه الخامس: ذكر المحقق العراقي (قدس سره): انه يعتبر في صدق البلوغ ظهور اللفظ في المعنى، فمع اجماله لا يصدق البلوغ، وعليه فيعتبر عدم اتصاله بقرينة توجب سلب ظهوره.

وأما قيام القرينة المنفصلة على الخلاف، فلا يضر في صدق البلوغ، كما لو قام خبر ضعيف على استحباب اكرام كل عالم، وقام خبر آخر على عدم استحباب اكرام النحويين، فانه بمقتضى اخبار من بلغ يحكم باستحباب اكرام الجميع، لأن المخصص المنفصل لا يستلزم انثلام ظهور العام في العموم، وإنما يستلزم عدم حجيته فيه، مع بقاء ظهوره على حاله، فيصدق بلوغ استحباب اكرام الجميع مع قيام المخصص المنفصل، وهكذا الحال في ما إذا كان نسبة المعارض المنفصل نسبة التباين.

هذا في فرض كون الخبر القائم على خلاف الاستحباب غير معتبر في نفسه.

أما اذا كان حجة في نفسه، فقد يتوهم عدم شمول القاعدة ـ اعني قاعدة التسامح ـ حينئذٍ للخبر الدال على الاستحباب، باعتبار ان دليل الحجية يتكفل تتميم الكشف الراجع الى الغاء احتمال الخلاف، فيقطع تعبداً بعدم استحبابه.

وعليه، فلا يصدق البلوغ الذي هو موضوع الحكم بالاستحباب، فيكون دليل الحجية حاكماً على أخبار من بلغ.

ولكنه توهم فاسد، لعدم التنافي بينهما لعدم ورود النفي والاثبات فيهما على موضوع واحد، فان مفاد أخبار من بلغ هو استحباب العمل بعنوان ثانوي، وهو عنوان بلوغ الثواب، ومفاد الخبر المعتبر عدم استحباب العمل بعنوانه الأولي، فلا تنافي بينهما كما هو واضح.

هذا خلاصة ما أفاده (قدس سره) مما يهمنا ذكره، بتوضيح منّا[1].

أقول: مقتضى التحقيق أن يجعل محل البحث في مورد قيام القرينة المنفصلة، هو ما إذا كان كل من دليلي العموم والخصوص حجة في نفسه، فيبحث في أنه هل يتمسك بأخبار من بلغ في اثبات استحباب ما قام الدليل المعتبر الخاص على عدم استحبابه، أو لا يتمسك بها لعدم شمولها لمثل هذا المقام؟.

وذلك لأن المورد الذي يرد فيه حديث انقلاب الظهور العمومي وانثلامه بورود المخصص المنفصل فلا يصدق البلوغ وعدمه فيصدق البلوغ، هو ذلك المورد، دون ما إذا كان كلا الدليلين غير معتبرين أو كان أحدهما كذلك. وذلك لأن مناط حمل المطلق على المقيد ـ ظهوراً أو حجية ـ فيما إذا استند الكلامان الى متكلم واحد. وأما مع عدم صدورهما من متكلم واحد، فلا تنافي بينهما كي يكون احدهما قرينة على الآخر، فهل هناك تناف بين أمر زيد عمراً بشيء عام، ونهي عمرو خالداً عن بعض افراد ذلك الشيء؟. وهل يتخيل أحد التصرف في

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الأفكار ٣ / ٢٨٣ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

العام الصادر من زيد لأجل صدور الخاص من عمرو.

ولا يخفى أنه مع عدم حجية الدليلين أو أحدهما، لا يثبت صدور الكلامين من واحد، فلا وجه لحمل أحدهما على الآخر، فكيف يتوهم التصرف في ظهور العام مع عدم ثبوت صدور الخاص من الامام (عليه السلام)؟. كما أنه لا يتوهم التصرف في ظهور العام الذي لا تعلم حجيته وصدوره من الامام (عليه السلام) بواسطة الخاص المعلوم الصدور؟.

وهذا هو الوجه في التوقف لا ما يتخيل من أنه لا مجال لأصالة الظهور مع عدم اعتبار السند، كما لا مجال لأعتبار السند مع اجمال الدليل، ولذا يلتزم بعدم شمول أدلة حجية الخبر للخبر الصحيح المجمل في ظهوره، فانه تخيل فاسد لأن عدم التعبد بصدور الخبر المجمل إنما هو لعدم ترتب اثر عليه.

أما حجية الظهور في مورد ضعف الخبر، فلا محذور فيها بعد ترتب أثر عملي على تشخيص الظهور ومعرفة مراد المتكلم، وهو صدق بلوغ الثواب الذي عرفت أنه موضوع الحكم بالاستحباب، إذ ما لم تكن للكلام كاشفية عن مراد المخبر وجداناً أو تعبداً لم يتحقق صدق البلوغ، فلا مانع من اجراء اصالة الظهور في كلامه بلحاظ الأثر المزبور، ولذا يتمسك بأصالة الظهور مع العلم بكذب المخبر، فينسب له الكذب على الامام (عليه السلام) استناداً الى حجية ظهور كلامه في تشخيص مراده لترتيب آثار الكذب على الامام (عليه السلام).

واذا ظهر ما ذكرناه فيقع الكلام في حكم الصورة التي بيناها.

والحق عدم شمول أخبار من بلغ لمورد الخاص، لان تقديم المقيد على المطلق الراجع الى بيان قصر المراد الجدي للعام على غير مورد الخاص موجب لعدم صدق بلوغ الثواب بالنسبة الى مورد الخاص، إذ صدق البلوغ يتوقف على كاشفية الكلام عن المراد الجدي ـ ولو لم يكن حجة ـ.

أما اذا لم يكن كاشفاً عن المراد الجدي ـ كما لو صرح المتكلم بان مرادي الجدي ليس على طبق ما تكلمت ولم اكن في مقام بيانه ـ فلا يصدق البلوغ.

وعليه، فمع تقديم المقيد ـ بضميمة أن الكلام المتعدد الصادر من الأئمة (عليهم السلام) بمنزلة كلام واحد بفسر بعضه بعضاً ـ يكشف ذلك عن أن المخبر عن الامام (عليه السلام) بالمطلق او العام لم يكن قصده الاخبار عن المطلق أو العام جدّاً. ولم يكن قاصداً الحكاية عن ان المراد الجدي هو العموم، فلا يصدق بلوغ الثواب على مورد التخصيص.

وأما مورد التعارض، وكون الخبر المعارض حجة كما اذا قام خبر ضعيف على الاستحباب وقام خبر صحيح على عدم الاستحباب، ويدخل فيه ما اذا قام الخبر الضعيف على الاستحباب بنحو العموم وقام الخبر الصحيح على عدمه في مورد خاص ـ إذ عرفت انه ليس من موارد الجمع الدلالي ـ، فقد يتخيل دعوى الحكومة بالتقريب السابق المذكور في كلام العراقي (قدس سره).

ولكن فيه: ان البلوغ يساوق الاخبار. ومن الواضح ان العمل بأحد الدليلين لحجيته سنداً الراجع الى إلغاء احتمال الخلاف سنداً، لا ينتفي به صدق الاخبار بالاستحباب جداً في موارد الخبر الضعيف، فيصدق البلوغ.

وبالجملة: في مورد تقديم الخاص من حيث الدلالة لا يصدق البلوغ. وأما في مورد تقديمه سنداً بلا تصرف في مدلول العام أو الدليل الآخر، فيصدق البلوغ لتحقق الاخبار بالثواب جداً.

وأما ما أفاده (قدس سره) في دفع الحكومة بعدم التنافي لتعدد الموضوع فهو عجيب منه (قدس سره)، إذ لا يفرض التنافي بين الحاكم والمحكوم، ولذا يقدّم الحاكم على المحكوم، كما أن الدليل الحاكم المتصرف في الموضوع لا يرد على ما يرد عليه المحكوم، بل هو يستلزم التصرف في موضوعه.

وبالجملة: دليل حجية الخبر الصحيح ـ بمقتضى الدعوى ـ يستلزم رفع

صدق البلوغ. فالجواب عنه بان الخبر الصحيح يتكفل الاستحباب بالعنوان الأولي فلا ينافي اخبار من بلغ. غير جارٍ على الأسس الصناعية في جواب مثل الدعوى، فان المدعى فرض حكومة دليل الاعتبار على اخبار من بلغ لاستلزامه رفع موضوعها، فأي ربط لذلك ببيان مدلول الخبر المعتبر؟!. فألتفت ولا تغفل.

التنبيه السادس: في شمول اخبار من بلغ للاخبار بالفضائل التي يتحلى بها الأئمة (صلوات الله عليهم) ومناقبهم. والاخبار بالمراقد الشريفة. وقد حكي عن الشهيد الثاني نسبته الى الاكثر[1]. وحكي عن الشيخ (رحمه الله) الذهاب اليه في رسالته[2].

وتقريب الشمول: هو ان العمل بكل شيء على حسب ذلك الشيء فالعمل بالخبر القائم على الفضيلة نشرها، والعمل بالخبر القائم على ان هذا المكان مرقد الامام (عليه السلام) هو الحضور عنده، فيكون الاخبار بالموضوع إخباراً بالملازمة عن استحباب العمل المتعلق به من فعل أو قول، فتشمله أخبار من بلغ بلحاظ المدلول الالتزامي من استحباب النقل أو الحضور عنده أو غيرهما.

وإلا فنفس الموضوع المخبر به لا معنى لأن يكون مما بلغ فيه الثواب، إذ الثواب على العمل لا على الموضوع.

أقول: لا يخفى أن هذه الأخبار لا تشمل ما إذا كان المورد في نفسه ومع قطع النظر عنها قبيحاً عقلاً أو عقلاً وشرعاً.

والسرّ فيه هو ظهورها في كون مجرد بلوغ الثواب محركاً للمبلغ نحو العمل وداعياً اليه.

---

(١) الشهيد الثاني زين الدين ـ الدراية / ٢٩ طبعة النجف.

(٢) المحقق الشيخ محمد حسن الآشتياني ـ بحر الفوائد ٢ / ٧١. الطبعة الأولى.

ومن الواضح أن بلوغ الثواب على ما هو قبيح عقلًا أو شرعاً لا يكون محركاً للعبد نحو العمل، ولا يصدر العمل منه بداعي الثواب بمجرد بلوغه، فالأخبار لا تشمل مثل هذا المورد.

وعليه نقول: إذا كان العمل المتعلق بالموضوع المخبر به من مقولة القول، كنشر الفضيلة ونقل المصيبة ونحوهما. أشكل شمول اخبار من بلغ للاخبار باستحبابه، وذلك لأن النقل والاخبار بما لا يعلم مطابقته للواقع قبيح، لأنه كذب محرم شرعاً وعقلاً، بناء على ان الكذب هو الاخبار بما لا يعتقد مطابقته للواقع لا ما يعتقد مخالفته فيكون التقابل بينه وبين الصدق تقابل العدم والملكة.

وأما بناء على ان الكذب عدم مطابقة المخبر به للواقع والصدق هو المطابقة ـ فيكون التقابل بينهما تقابل التناقض أو التضاد، أن اريد من عدم المطابقة المخالفة للواقع ـ، فما لا يعلم أنه مطابق لا يعلم أنه صدق أو كذب، فلا يحرم شرعاً لأصالة البراءة، لأنه شبهة موضوعية، ولكنه قد يقال بقبحه عقلاً بدعوى ان الأخبار بما لا يعلم مطابقته يقبح عقلاً.

وقد يذكر ذلك بدعوى ان الشيء ما لم يرجع الى الظلم لا يكون قبيحاً عقلاً، ولا يصدق الظلم على مجرد الاخبار بما لا يعلم مطابقته إذا لم يترتب عليه ضرر على نفسه أو غيره.

والصحيح ان يقال في وجه حرمته وقبحه عقلاً: إن كل ما لا يعلم انه كذب يكون طرفاً لعلم اجمالي بحرمة الاخبار به أو بنقيضه أو ضده للعلم بعدم مطابقة احدهما للواقع فيكون كذلك، فاذا لم يعلم بمجيء زيد، يعلم اجمالاً بان الاخبار به أو الاخبار بعدم مجيئه حرام واقعاً لخلو الواقع عن أحدهما، فهو يعلم ان الكذب لا يخرج عن أحدهما. وهو علم اجمالي منجز فيستلزم حرمة كل من الطرفين عقلاً. فلاحظ وتدبر.

هذا تمام الكلام في قاعدة التسامح. وبه ينتهي الكلام عن التنبيه الثاني من تنبيهات مسألة البراءة.

التنبيه الثالث: ذكر صاحب الكفاية (قدس سره): أن النهي عن العمل تارة: يرجع الى النهي عنه وطلب تركه في زمان أو مكان، بحيث لو وجد الفعل دفعة واحدة لم يتحقق امتثال النهي أصلاً. وأخرى: يرجع الى طلب ترك كل فرد منه على حدة، بحيث يكون ترك كل فرد إطاعة على حدة، فلو جاء ببعض الأفراد وترك البعض الآخر لأطاع وعصى.

فعلى الأول، لا بد على المكلف من احراز ترك العمل بالمرة، فاذا شك في فرد أنــه من أفراد ذلك العمل أولا، كان مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم تركه تحصيلاً للفراغ اليقيني. إلاّ إذا أمكن احراز ترك العمل المنهي عنه ـ في هذه الحال ومع الاتيان بالمشكوك ـ بالأصل، وهو استصحاب ترك العمل لو كان مسبوقاً بالترك، فيثبت به الامتثال.

وأما على الثاني: فلا يلزم المكلف الا ترك ما علم أنه فرد للعمل. وأما مع الشك في كونه من افراده فأصالة البراءة محكمة[١].

فما أفاده (قدس سره) تفصيل في اجراء البراءة في الشبهة الموضوعية التحريمة.

هذا ولكن مراده من النحو الأول الذي لا يكون مجرى للبراءة لا يخلو عن إجمال، إذ لا يعلم نظره الى كيفية تعلق النهي وما هو متعلقه؟. ولأجل ذلك وقع الاشتباه في كلمات الأعلام.

وتوضيح الكلام بنحو يرتفع به بعض الاجمال عن مطلب الكفاية هو: ان النهي عن الفعل انما ينشأبملاكوجود المفسدة فيه، ولو التزم بأنه عبارة عن طلب

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٥٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الـترك ـ كما هو المختار وفاقاً لصاحب الكفاية[1] ـ، فان طلب الترك بملاك المصلحة فيه يرجع الى وجوبه كما في مورد الصوم لوجوب الترك فيه لمصلحة فيه.

وعليه، فصور النهي المتصورة لا تعدو الثلاثة..

لان المفسدة إما ان تكون في صرف وجود الفعل بالمعنى الأصولي لصرف الوجود وهو أول الوجود، كما لو أراد الشخص ان ينام ساعتين وكان بحيث اذا استيقظ لا يستـطيع النـوم بعد ذلك، فانه يكره صرف وجود الكلام الموجب لايقاظه بمعنى أول وجوده.

أما اذا تحقق الكلام واستيقظ لا يكره الكلام بعد ذلك، ومقتضى ذلك هو تعلق الطلب بترك صرف وجود الكلام، فينهي عبيده أو اؤلاده عن صرف وجود الكلام، فلو تكلموا واستيقظ فلا نهي منه عن تكلمهم.

وأخرى: تكون المفسدة في كل فرد من افراد الفعل وهو واضح، فيتعلق الطلب بترك كل فرد فردٍ على حدة.

وثالثة: تكون المفسدة في مجموع افراد الفعل في زمان خاص، كما إذا كان الشخص يتأذى من مجموع افراد الفعل الواقعة في ساعتين لا اقل، فيتعلق النهي بمجموع الافعال الراجع الى طلب ترك مجموع الافراد في الزمان الخاص.

وهذه الصور تختلف في مقام الامتثال..

فالامتثال في الصورة الأولى لا يتحقق الا بترك جميع الوجودات، لأن ترك صرف الوجود لا يتحقق إلا بترك الكل، إذ لو جاء بفرد واحد تحقق صرف الوجود، فليس للنهي فيه الا اطاعة واحدة وعصيان واحد.

وأما في الصورة الثانية، فالانتهاء عن كل فرد يكون إطاعة مستقلة لتعلق الطلب بتركه خاصة، فالنهي فيه له اطاعة متعددة وعصيان متعدد.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٤٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وأما الصورة الثالثة، فيتحقق الامتثال بترك أحد الوجودات ولو جاء بالبـاقي لصـدق ترك المجمـوع، لان المجموع لا يتحقق إذا لم يتحقق أحد الوجودات لأنه جزؤه، ولا يتحقق العصيان إلا باتيان جميع الوجودات، فليس له إلا اطاعة واحدة وعصيان واحد لكنه يختلف عن الصورة الأولى.

ولا يخفى أنه يمكن ان يكون منظور الكفاية هو الصورة الأولى للنهي، لما عرفت فيها من ان الاتيان بالفعل ولو دفعة موجب لعدم تحقق الامتثال، في قبال الصورة الثانية التي ذكرها في كلامه.

وللمحقق الأصفهاني (قدس سره) في المقام تعليقة طويلة تعرض فيها الى بحث اصطلاحي ببيان المراد من صرف الوجود، وأنه الوجود الجامع بين وجودات طبيعة خاصة بنهج الوحدة في الكثرة، فهو الطبيعي الذي لا يشذ عنه وجود.

كما تعرض للبحث عن طلب الترك الناشيء عن مصلحة فيه، ثم بعد أن بحث في ذلـك مفصلاً حمل كلام الكفاية على ما اذا انبعث طلب الترك عن مصلحة واحدة في طبيعي الترك بحده أو مجموع التروك، فالمطلوب إما مجموع التروك او صرف الترك، وهو الطبيعي الذي لا يشذ عنه ترك[1].

أقول: لا يهمنا البحث الاصطلاحي.

كما أنـه لا نوجّه عليه اشكال عدم المناسبة للتعرض الى البحث عن المصلحة الوجوبية، وانه استطراد، إذ التعرض اليه لا يخلو من فائدة.

إنـما الذي نؤاخذه به هو حمله كلام الكفاية على ما عرفت من موارد الوجوب، مع أن كلام الكفاية في النهي المتعلق بالفعل. وقد عرفت انه ينطبق على الصورة الأولى من الصور التي ذكرناها. وقد صرّح (قدس سره) في كلامه: بان

---

(١) الأصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٢٨ ـ الطبعة الاولى.

عدم أول وجود الطبيعة يستلزم عدم سائر الوجودات، في مقام بيان عدم كون العدم المطلق نقيض أول الوجود وبديله. فلِمَ لم يحمل كلام الكفاية على طلب عدم أول وجود الطبيعة الذي قربناه بتصوير المفسدة في أول الوجود؟. فالتفت ولا تغفل.

وأما المحقق النائيني (قدس سره)، فلم يتصور في كلامه لما يشترك مع ما فرضه صاحب الكفاية في اللازم ـ وهو عدم تحقق الامتثال بتحقق الفعل دفعة واحدة ـ، سوى طلب الترك بنحو العموم المجموعي وجعله مجرى البراءة مع الشك في المصداق، لدوران الأمر بين الأقل والاكثر، وطلب العنوان الانتزاعي عن مجموع التروك الذي عبر عنه بالموجبة المعدولة المحمول، كقوله: «كن لا شارب الخمر» فانه لا يتحقق إلا بمجموع التروك، فلو شرب الخمر ولو دفعة لم يتحقق هذا العنوان، وهو عنوان: «لا شارب الخمر» أو: «تارك شرب الخمر»، وقد جعل مورد الشك في المصداق هٰهنا مجرى الاشتغال، لأن مجموع التروك الخارجية محصلّ للعنوان البسيط المطلوب، فالشك في المصداق يرجع الى الشك في المحصلّ بدونه وهو مجرى الاشتغال[1].

وقد عرفت إمكان تصوير كلام الكفاية بما لا يرجع الى أحد هذين الوجهين، فذلك غفلة عن تعلق الطلب بترك أول الوجود. فلاحظ.

هذا كله فيما يرتبط بالموضوع الذي يريده صاحب الكفاية، والذي بيّن لازمه بلا أن يتعرض لتصويره.

ويقع الكلام في الحكم من حيث جريان البراءة والاشتغال مع الشك في المصداق. فنقول: في الصورة التي صورنا بها مراد الكفاية وهو تعلق الطلب بترك أول الوجود الملازم لترك سائر الوجودات. إذا شك في شيء أنه خمر أولا ـ مثلاً

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ٣٩٤ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

ـ لا بد من الاحتياط بالترك لعدم العلم بدونه بتحقق ترك أول الوجود. ولا مجال لاجراء البراءة، لأن مورد البراءة هو الشك في اصل ثبوت التكليف أو في سعته وضيقه كما في موارد الأقل والاكثر، ولا شك لدينا كذلك، فان التكليف معلوم بحدوده وكل ترك ملازم لمتعلق التكليف لا نفسه، فيرجع الشك الى الشك في الامتثال.

وأما لو كان الطلب متعلقاً بالترك بنحو العموم المجموعي، كان مورد الشك مجرى البراءة، لأنه من دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

ولو كان الطلب متعلقاً بالترك بنحو الوحدة في الكثرة فكذلك، لرجوع الشك في مصداقية شيء الى الشك في انبساط التكليف على الحصة المشكوكة وهو مجرى البراءة.

وقد سلك المحقق الاصفهاني في تقريب جريان البراءة في هذه الصورة مسلكاً دقيقاً يشتمل على الاشكال والرد[1]. مع انه كان يكتفي بالوجه البسيط الذي ذكرناه.

وسيتضح الحال فيه ان شاء الله تعالى عند التكلم قريباً في الشبهة الموضوعية بخصوصياتها.

وأما الصورة المذكورة في كلام المحقق النائيني الراجعة الى تعلق الطلب بالعنوان الانتزاعي، فلو سلم وجود عنوان انتزاعي نسبته الى التروك الخارجية نسبة المسبب الى السبب كان مورد الشك مجرى الاشتغال، لأنه من الشك في المحصلّ كما أفاد (قدس سره).

وأما الاستصحاب الذي اشار اليه في الكفاية وهو استصحاب كون المكلف تاركاً للحرام، فيثبت به متعلق الحكم[2]، فقد استشكل فيه المحقق

---

(١) الأصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٣٠ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٥٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الأصفهاني: بان المستصحب ليس من الأمور المجهولة، كما أنه لا يترتب عليه أثر مجعول إذ المترتب عليه هو الفراغ عن العهدة، وهو ليس بأثر شرعي بل هو عقلي[١].

أقول: بناء على ما وجّه به كلام الكفاية من حمل مراده على ما اذا كان المطلوب هو طبيعي الترك بحده بنحو الوحدة في الكثرة، يكون الاستصحاب فيما نحن فيه من الاستصحاب الجاري في متعلق الحكم، وهو لا محذور فيه، بل يلتزم به في بعض الموارد.

نعم، بناء على ما وجهنا به كلامه من حمل مراده على تعلق اللطلب بترك أول الوجود، لا يكون الاستصحاب من استصحاب متعلق الحكم، إذ الترك لازم للمتعلق لا نفس متعلق الحكم، فيتوجه الاشكال المزبور. وسيجي تتمة توضيح لذلك في مبحث الشبهة الموضوعية ان شاء الله تعالى فانتظر.

التنبيه الرابع: لا يخفى ان الاحتياط ـ بعد ثبوت حسنه عقلاً ونقلاً ـ يحسن في مطلق موارد احتمال التكليف، سواء كانت حجة على نفيه أم لم تكن.

نعم، يستثنى ما اذا استلزم الاحتياط اختلال النظام، فانه لا يكون حسناً عقلاً ولا شرعاً، إذ الاخلال بالنظام قبيح عقلاً، فيمتنع أنْ يحسن الاحتياط المستلزم له، بل الاحتياط حسن بالمقدار الذي لا يخل بالنظام، فاذا وصل الى حد الاخلال لم يكن حسناً. وهذا واضح.

وقد نبّه المحقق الاصفهاني على أمرين:

الأول: ان الرجحان الشرعي لا حقيقة له إلا الاستحباب المولوي، إذ الراجح من الشارع بما انه شارع معناه المستحب المولوي، إذ المدح من الشارع بما هو عاقل يرجع الى رجحانه العقلي لا رجحانه من الشارع بما هو شارع. إذن

---

(١) الأصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٣٠ ـ الطبعة الاولى.

فمعنى كون الاحتياط راجحاً شرعاً هو كونه مستحباً مولوياً، فلا معنى بعد الحكم برجحانه شرعاً للترديد في ان الأمر به للاستحباب أو للارشاد. كما جاء في الرسائل[١].

الثاني: ان صاحب الكفاية لا يرى امكان التفكيك بين الموافقة القطعية والمخالفة القطعية.

وعلى هذا الاساس بنى على عدم منجزية العلم الاجمالي أصلاً في مورد الاضطرار الى بعض الاطراف لا بعينه، ولم يلتزم بالتوسط في التنجيز كما ذهب اليه آخرون.

وعليه، فما ذكره من التبعيض في الاحتياط في موارد اختلال النظام لا يتم بالاضافة الى الجمع بين محتملات تكليف واحد، لأنه من قبيل الاضطرار الى أحد الاطراف لا بعينه يمنع من منجزية العلم.

وإنما يتم بالاضافة الى الجمع بين الاحتياطات بالنسبة الى تكاليف متعددة، لأن كل تكليف منجز في نفسه، فما لم يطرأ المانع لا يرتفع التنجيز[٢].

وهذا التنبيه لا ينبغي صدوره من مثله، إذ الكلام ليس في لزوم الاحتياط، بل في رجحانه وحسنه في مورد فرض فيه عدم منجزية العلم وقيام الحجة على الخلاف. فلا يختلف الحال بين الجمع بين محتملات تكليف واحد وتكاليف متعددة. فهو (قدس سره) لا يلتزم بعدم حسن الاحتياط في الطرف الآخر عند الاضطرار الى أحدهما، وإن التزم بعدم وجوبه. فالتفت.

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢١٦ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الأصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٣٢ ـ الطبعة الاولى.

الفهرس

الأمارات

التسامح في ادلة السنن

تنبيهات









